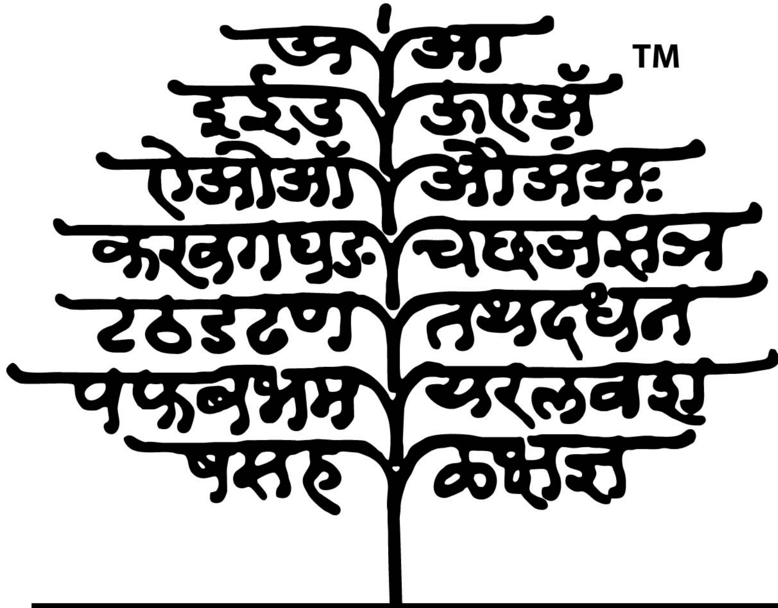


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

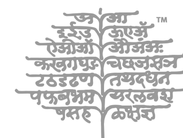
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १५ वे] सप्टेंबर १९६२ [अंक १२

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका





[अनुक्रमणिका]





प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई, यांचे मासिक

नवभारत

वर्ष पंधरावे
अंक बारावा

सप्टेंबर
१९६२

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत—प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४

[मराठी साहित्य महामंडळाने ठरविलेले शुद्धलेखन अनुसरण्याचे ठरविले असून चालू अंकापासून त्याप्रमाणे शुद्धलेखनपद्धति अनुसरली आहे.]

का. सं.





सुद्धा राजकारणाचा बराच भार आहे. चँग मागून त्याचा मुलगा चँग चेंग कु अध्यक्ष होईल. आजही तो तसाच सामर्थ्यवान आहे. संरक्षण खात्याचा डेप्युटी जनरल सेक्रेटरी, कॉमिंग्टांगच्या स्टँडिंग कमिटीचा सभासद, कॅबिनेटचा सभासद, पोलिस व इंटेलिजन्स खात्याचा सर्वाधिकारी, अशी अनेक महत्त्वाची व मोक्याची स्थाने त्याच्याकडे आहेत. तो चँगचा मुलगा आहे हे निराळेच !

उपाध्यक्ष चेन चँग अधिकारपदावर असेपर्यंत अमेरिकेची मदत मिळू शकेल. कारण चेन हा राज्यकारभारकुशल असून प्रामाणिक आहे. त्याचा कम्युनिस्ट विरोध चांगलाच तीव्र आहे. तथापि चीनच्या मुख्य भूमीवर हल्ला करण्याची कल्पना अमेरिकेस बिल्कूल पसंत नाही. कारण त्यातून तिसरे महायुद्ध पेटण्याची शक्यता आहे. परंतु फॉर्मोसाने प्रच्छन्नपणे लष्करी हालचाली करून चीनमधील कम्युनिस्ट विरोधी गटाशी संगनमत करून तथ बंडाची उठावणी केल्यास काही अमेरिकन लोकांचा पाठिंबा मिळेल हे तो पक्के जाणून आहे.

चँग चेंग कु म्हणजे या नाण्याची दुसरी बाजू होय. तो "सुपर पोलिसमन" असून लोकशाही किंवा उदारमतवादी विचारसरणी त्याला पटत नाही. त्याने अनेक वर्षे रशियात घालविलेली असून तेथेच तयार झालेल्या व गटबाजीत मग्न असलेल्या घोळक्याने त्याला वेढलेले आहे.

चँग कै शेकच्या म्हातारपणाबरोबरच त्याची कौटुंबिक व देशाबद्दलची चिंता वाढत आहे. आपला मुलगा माओला तोंड देण्यास समर्थ आहे असे त्याला वाटते. तो कदाचित् रशियाच्या बाजूचा असेल, परंतु माओच्या मात्र तो विरुद्ध आहे. रशिया व चीन यांच्या संबंधाबद्दलची गुप्त चर्चा त्याचेकडून फक्त कुटुंबापुरतीच मर्यादित ठेवण्यात येत असून उपाध्यक्ष चेन चँग यांना देखील त्यातून वगळण्यात येते. कम्युनिस्ट चीनकडून फॉर्मोसा कॉमिंग्टांगच्या सत्तेखाली राहू देण्याचा करार नक्की करून त्याला जागतिक पातळीवर मॉस्को व वॉशिंग्टन यांची संमति मिळविण्याची चँगची महत्त्वाकांक्षा आहे.

अमेरिकेला दुश्चिन्ह ?

अमेरिकेला सध्या तरी फॉर्मोसा हा कम्युनिस्ट चीनविरोधी लष्करी फळीतील एक दुवा म्हणून कायम ठेवणे आवश्यक आहे म्हणूनच या सर्व प्रकरणांतून अमेरिकेला वगळण्यात आले आहे. चीनशी तडजोड केल्यास पूर्वेकडील इतर राष्ट्रांतील आपली पत कमी होईल अशी भीती अमेरिकेस वाटणे शक्य आहे. या घडामोडी अमेरिकेच्या दृष्टीने दुश्चिन्हेच होत. परंतु कम्युनिस्ट व राष्ट्रीय चीन यांना फॉर्मोसाच्या सामुद्रधुनीचा प्रश्न सध्या तरी फक्त चीनचाच वाटत आहे. तरी देखील दोघांच्याही दृष्टीने आज उघड दिसणारे वैर कायम ठेवणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. कारण त्यांना पाठिंबा देणाऱ्या रशिया व अमेरिका या बड्या भाईंना आपापली नैतिक जबाबदारी पाळण्यात एक प्रकारचे मानसिक समाधान मिळत असलेले दिसत आहे.

फार्मोसात यादवीची भीती ?

परंतु फार्मोसात हे सर्व चालून जाईल असे नाही. चेन चँग व त्याचे अनुयायी यांना चँग कै शेकच्या कुटुंबियांचे वर्चस्व मान्य नसून त्यांचा अमेरिकेवर पुष्कळच विश्वास आहे. त्याचप्रमाणे चीन व फार्मोसा यांना स्वतंत्र करून कोमिंग्टांगचे राज्य पुनः प्रस्थापित करण्याची त्यांना जबर इच्छा आहे. यामुळे फॉर्मोसात यादवी माजणार की काय अशी शंका येते. चँग चेंग कुच्या हाताखालील सर्व पोलिस अधिकारी त्याच्या बाजूचे असून लष्करातील जुन्या अधिकाऱ्यांना दूर करून त्याने महत्त्वाच्या स्थानांवर आपले अधिकारी नेमले आहेत. चेन चँग सुद्धा आपल्या गटाची संघटना वाढवीत आहे. त्याची बरीचशी भिस्त अमेरिकेच्या पाठिंब्यावर आहे. चँग कै शेक नंतर चँग चेंग कु हा राष्ट्रप्रमुख होणार असला तरी बापाचा पाठिंबा गेल्याकारणाने त्याची सत्ता फारशी चालणार नाही असे चेनला वाटते. पेकिंगशी समझोता करणे चेनच्या नेतृत्वाखालील फॉर्मोसाला पटणार नाही, हे उघड आहे.

चँगच्या मृत्यूनंतर थोडे दिवस तरी वरवर शांतपणे जातीलसे वाटते. कारण तडजोड किंवा वाटाघाटी करून काही मिळवायचे झाल्यास संघटित प्रयत्न अत्यावश्यक आहेत. पण हे फार दिवस चालणार नाही. लष्करी बंड केव्हाना केव्हातरी होणारच. त्यात चँग चेंग कु यशस्वी होऊन फॉर्मोसात राज्य तरी करील किंवा या ना त्या कारणास्तव त्याची उचलबांगडी होऊन त्याला अमेरिकेत नेऊन ठेवण्यात येईल ! परंतु सर्वांत मोठी





भीती चेन-चॅंग हा चॅंग कै शेकच्या आधी मरेल की काय ही आहे ! कारण; त्यांची प्रकृतिसुद्धा अत्यंत वाईट आहे. असे झाले तर मात्र अमेरिका व फॉर्मोसा यांचे संबंध लवकरच बिघडून अमेरिकेची आर्थिक मदत बंद होईल की काय अशी भीती आहे. ती खरी ठरल्यास चॅंग चेंग कु पेकिंगशी तडजोड करण्यास तावडतोब तयार होईल. कदाचित् चॅंग कै शेक मरण्यापूर्वी कम्युनिस्ट चीनला संयुक्त राष्ट्र संघटनेत प्रवेश मिळून फॉर्मोसाबद्दलचा निर्णय जागतिक पातळीवर घेतला जाण्याचा संभव आहे. सध्यातरी कम्युनिस्ट चीन व फॉर्मोसा यांच्यात समझोता होऊन जनरॅलिझिमो जिवंत असेपर्यंत लढाई होत नाही हे निश्चित.

हिरोशिमाचे पापक्षालन

जिनिवामध्ये अण्वस्त्रांच्या चाचणीवर बंदी घालण्याची बोलणी चालू असताना इंग्लंडमध्ये प्रथम केंब्रिजमध्ये व नंतर ब्लूम्सबरीमध्ये जागतिक "न्युक्लिअर" शास्त्रज्ञांची पगवॉश" (Pugwash) परिषद भरविली जात आहे.

पोलादी भिंतीच्या दोन्ही बाजूंकडील शास्त्रज्ञांच्या दृष्टीने "पगवॉश" या शब्दाला वेगळाच अर्थ आला आहे. आपल्या कार्याच्या भयावह परिणामांपासून जगाची सुटका करण्याचा मार्ग त्यांना त्यात सापडण्याचा संभव आहे. या परिषदेची कल्पना प्रथम १९५५ साली लॉर्ड रसेल यांच्या नेतृत्वाखाली निघालेल्या जाहीरनाम्यातून उद्भवली. आल्बर्ट आइन्स्टाइन यांनी मरणापूर्वी दोनच दिवस आधी त्यावर सही केली होती. "अणुविज्ञानातून निर्माण होणाऱ्या सामुदायिक विध्वंसास कारणीभूत होणाऱ्या अत्यंत प्रभावी शस्त्रास्त्रांच्या योगाने उत्पन्न झालेल्या धोक्याचा शास्त्रीय अंदाज घेणे" हा या कल्पनेचा हेतू आहे.

या कल्पनेतून पहिली परिषद नोवास्कोशियातील "पगवॉश" या खेड्यात भरली. या खेड्यात ही परिषद भरण्याचे मुख्य कारण म्हणजे अमेरिकन रेल्वे व्यवसायातील कोट्यधीश सिरस इटन याची हे खेडे ही जन्मभूमी. या काहीशा तऱ्हेवाईक व धैर्यशाली माणसाने या परिषदेसाठी सर्व आर्थिक सहाय्य पुरविले; व पुढेही बरीच वर्षे तो तसे करीत होता. परंतु कालांतराने परिषदेलाच ही परिस्थिती काहीशी अवघड वाटू लागली आणि परिषद निरनिराळ्या देशात भरविण्यास आरंभ झाला. परंतु 'पगवॉश' हे नाव मात्र कायम राहिले !

पहिल्या परिषदेच्या वेळी अमेरिकेतील वरच्या दर्जाच्या शास्त्रज्ञांनी तिच्यात भाग घेण्याचे नाकारले. परंतु आता परिषदेला अधिक प्रतिष्ठित स्वरूप प्राप्त झाले आहे. "पोलादी पडद्याच्या दोन्ही बाजूंचे महत्त्वाचे शास्त्रज्ञ तिच्या योगाने एकत्र येतात. ॲकेडेमिशियन टॉपोव्हिच हा शीतयुद्धाचा मोठा पुरस्कर्ता असून रशियन ॲकेडमी ऑफ सायन्सचा तो उपाध्यक्ष आहे. रॉबर्ट ओपेनहॉर, प्रिन्स्टन, झुकरमन, ब्रिटन, केनेडींचा शास्त्रीय सल्लागार प्रो. विजनर इत्यादि बडीबडी शास्त्रज्ञ मंडळी एकत्र येणार असून परिषदेचे उद्घाटन लॉर्ड हेलशाम् हे करणार आहेत. परिषदेचे संचालक प्रो. जोसेफ रॉट्ब्लाट हे पोलंडमधील पदार्थविज्ञानाचे संशोधक असून लढाईच्या काळात ते लिव्हरपूल येथे आले. तेथून लॉस अल्मॉस येथील प्रयोगशाळेत ते गेले. परंतु आपल्या शास्त्रीय संशोधनाचा भयावह परिणाम हिरोशिमाच्या रूपाने पाहिल्यानंतर त्याने लॉस अल्मॉस् सोडून दिले. सध्या ते बार्टस् हॉस्पिटलमध्ये" न्युक्लिअर" विज्ञानाच्या वैद्यकीय बाजूवर संशोधन करीत आहेत. पगवॉश परिषदेतूनच निःशस्त्रीकरण शक्य होईलसे त्यास वाटत असून त्याकरिता ते अविश्रांत श्रम करीत आहेत. परंतु बाकीचे सर्व मात्र एकमेकांविषयी साशंक आहेत. कारण प्रत्यक्ष संरक्षणाचा प्रश्न आला की रशियन किंवा इंग्रज सारख्याच तोलाचे ठरतील असे वाटते !

या वर्षीच्या परिषदेत चिनीशास्त्रज्ञ अनुपस्थितीने झळकणार आहेत. मागील परिषदांतून यांनी भाग घेतला होता. त्यांना आपल्या जवळची माहिती द्यावयाची नाही की रशियन व अमेरिकन शास्त्रज्ञ एकत्र येण्याची कल्पनाच त्यांना योग्य वाटत नाही, हे समजणे कठीण आहे.

द० आफ्रिकेची शोकांतिका

दक्षिण आफ्रिकेच्या प्रजासत्ताकाचा कारभार ग्रीक शोकांतिकेसारखा सर्वांसमोर उलगडला जात आहे. सध्या त्यातील सर्व प्रमुख पात्रांनी उच्चतम पातळी गाठली असून ती दैवाच्या उच्च शिखरावर विराजमान झाल्यासारखी दिसत आहेत. वर्णद्वेषाच्या प्रश्नावर जागतिक लोकमत





टोलवून लावणे जड जाईल असे म्हणणाराची तोंडे सध्या तरी त्यांनी बंद केली आहेत. प्रजासत्ताकाच्या परदेशी चलनाच्या गंगाजळीत बरीच वाढ झालेली असून व्यापारातही पुष्कळच फायदा मिळत आहे. बाहेरून वसाहतीत येणाऱ्यांच्या संख्येत बरीच वाढ झाली आहे. राष्ट्रीय सरकारच्या औद्योगिक धोरणाविषयी नेहमीच साशंक असलेले जोहन्सबर्ग देखील सध्या चांगल्या मनःस्थितीत आहे. असंतोषाचे स्वरूप वंशद्वेषाच्या धोरणावर विश्वास असणाऱ्यांची मनःशाती बिघडविण्याइतके प्रखर नाही.

आजच्या धोरणाच्या निर्मात्याला–डॉ. व्हरवुर्डला गेल्या आक्टोबर निवडणूकीत चांगलेच यश मिळाले. यामुळे तो सध्या आपल्या सत्तेचा उपभोग घेण्यात व नजीकच्या भविष्यातील स्वास्थ्याची स्वप्ने पाहाण्यात दंग आहे. त्याची ताठरवृत्ति, तडजोडीविषयीची नापसंति, राष्ट्रीय पक्षांतील अंतर्गत भानगडींची वासलात लावण्याची त्याची हातोटी, या सर्वामुळे थोडा वेळ का होईना त्याचा फायदा झाला आहे. राजकीय दृष्ट्या त्याचे आसन चांगलेच स्थिर झाले आहे. ट्रान्सव्हालमधील आफ्रिकन वृत्तपत्रांवर त्याचा ताबा आहे. इंग्रजी पत्रांतून त्याच्यासंबंधी टीका होते हे खरे, परंतु कायद्याच्या दृष्टीने नसले तरी प्रत्यक्षातील महत्त्वाचे धोके कमी लेखण्याकडेच या टीकेची प्रवृत्ती आहे. दक्षिण आफ्रिकेतील राज्यसत्ता स्वातंत्र्य व न्याय यांच्या विरुद्धच सध्या वापरण्यात येत आहे.

डॉ. व्हेरवुर्ड हे लोकशाही राज्याचे प्रमुख नसून त्यांना जुलुम, जबरदस्ती, असत्य, स्वातंत्र्यावर दडपण, कायद्याला विकृत स्वरूप देणे व विषमता, या सर्वांवरच अधिकाधिक विसंबून राहावे लागत आहे. याचे एक महत्त्वाचे उदाहरण म्हणजे "जनरल लॉज् ॲमेंडमेंट ॲक्ट" हे होय. या कायद्याचा साधारण उद्देश नागरिकांच्या हालचालींवर निर्बंध घालण्याचा असून राजकीय वास येईल अशा हालचालींविरुद्ध कडक उपाय योजना करणे हीही कल्पना त्यात आहे. न्यायालयांची सत्ता मर्यादित करण्याची कल्पना त्यात आहे. "इंटरनॅशनल कमिशन ऑफ ज्युरिस्टस्" या संघटनेने या कायद्याविषयी बोलताना "उजव्या किंवा डाव्या हुकुमशाहीतसुद्धा घातल नव्हते इतके निर्बंध नागरिकांचे स्वातंत्र्यावर त्यात घालण्यात आले आहेत" असा अभिप्राय व्यक्त केला आहे.

मंत्री व सामान्य नागरीक यांच्यात उभ्या केल्या जाणाऱ्या या भिंतीविरुद्ध द. आफ्रिकेतील अनेक महत्त्वाच्या नागरिकांनी व कायदे पंडितांनी टीका केली आहे. या कायद्याने सरकारची पूर्ण बेअब्रू केली असून प्रत्यक्ष परिस्थितीवर अत्यंत भेदक प्रकाश टाकला आहे. द० आफ्रिकेचा कायदेमंत्री जेव्हा लोकशाहीच्या नावाने या कायद्याचे समर्थन करू लागतो तेव्हा त्याचा तो प्रयत्न कम्युनिस्टांच्या "समाजवादासाठीच आपण सर्व काही करीत आहोत" असे म्हणण्याइतकाच हास्यास्पद ठरतो. आपल्या प्रत्यक्ष वर्तनानेच आपण पोलिस राज्याचे घटक असल्याचे सिद्ध करणारांना लोकशाहीचे सोयरसुतक कितपत असणार? या कायद्याचे परिणाम मात्र फारच खेदजनक झाले आहेत. कायद्याचा अर्थ कसा लावायचा याबद्दलची ओढाताण पाहिली म्हणजे या कायद्याखाली राहणाऱ्यांच्या चमत्कारिक परिस्थितीची कल्पना आल्यावाचून राहात नाही. उलटीसुलटी "रूलिंग्ज" हा अनुभव नेहमीचाच झाला आहे.

द. आफ्रिकेतील पत्रकार, प्रकाशक, ग्रंथपाल, विक्रेता, यांपैकी कोणीही कायद्याच्या दृष्टीने लेखनास, प्रकाशनास, संग्रह करण्यास वा विक्रीस, योग्य काय व अयोग्य काय, हे सांगू शकणार नाही. शंभराहून अधिक लोक—त्यात बरेचसे गोरेही आहेत! सरकारी निर्बंधात आहेत! विरोधकांची भुते बनवून त्यांचे शब्द वाचले वा ऐकले जाणार नाहीत याची खबरदारी घेतली जात आहे! कोर्टातील खटल्यात दिलेले साक्षीपुरावे देखील दडपून टाकणे हे या राज्यसत्तेच्या धोरणात बसू शकते. एवढी संरक्षक खबरदारी घेण्याचे कारण तरी काय? गौरवर्णीयांव्यतिरिक्त इतर नागरिकांना मानवी हक्क नाकारल्याने ही भीती उत्पन्न झाली आहे काय? जुन्या नाटकातून सर्व खलपात्रांना शवटी शिक्षा होते, या प्रजासत्ताकाचे तसेच तर होणार नाही? जीवनामध्ये दैवाला बनविणे इतके सोपे नाही!

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	५२·००
	कापडी बांधणी	७३·००
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	११०·००
	कापडी बांधणी	१३८·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६२·००
(४) मीमांसादर्शन		२५·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५·००
(९) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६·००
(१०) नवमानवतावाद		२·५०
(११) मानवाचा आदर्श		३·००
(१२) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(१३) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·६०
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००

श्री. कृ. श्री. अर्जुनवाडकर

छंदःशास्त्राची चाळीस वर्षे

१. समीक्षणीय ग्रंथ

छंदःशास्त्रविषयक मराठी ग्रंथांच्या प्रस्तुत समीक्षेला विषयभूत अशा ग्रंथांपकी काही 'बालानां सुखबोधाय'[1] या उद्देशाने प्रवृत्त झाले असून छंदःशास्त्राचा स्थूल परिचय करून देणारे आहेत; तर काही छंदःशास्त्राच्या विविध अंगांची अंशतः अथवा सामग्र्याने चिकित्सा करणारे अथवा त्यांचे संशोधन करणारे, आणि अशा रीतीने छंदःशास्त्राचे सूक्ष्म दर्शन घडविणारे असे आहेत. यांपकी पहिल्या वर्गांत परशुराम बल्लाळ गोडबोले यांचा 'वृत्तदर्पण' (पहिली शिलामुद्रित आवृत्ति १८६०; २९ वी आवृत्ति १९५०); हरि माधव समर्थ यांची 'साहित्यचंद्रिका' (१९२४); का. र. वैशंपायन यांचा 'छंदःशास्त्रप्रवेश' (१९२९); पुरुषोत्तम नारायण वर्तक यांचा 'वृत्तबोध' (१९२५); आणि विनायक महादेव कुलकर्णी यांचे 'वृत्ते व अलंकार' (दुसरी आवृत्ति १९४७) या पुस्तकांचा समावेश होतो. विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे यांचा 'मराठी छंद' (१९३६) हा 'केवळ मराठी' म्हणून मानिल्या गेलेल्या दहा छंदांचे ऐतिहासिक दृष्टीने परीक्षण करणारा निबंध; माधव त्रिंबक पटवर्धन यांचा 'छंदोरचना' (१९३७) हा या विषयावरील पहिलाच मराठी सर्वस्पर्शी ग्रंथ; 'पद्यप्रकाश' (१९३८) हा त्यांचाच, 'छंदोरचने'ची संक्षेपावृत्ति या स्वरूपाचा ग्रंथ; वि. ज. ऊर्फ तात्याबुवा सहस्रबुद्धे यांची, छंदःशास्त्रविषयक स्फुट निबंधांचा संग्रह या स्वरूपाची, प्रायः 'छंदोरचने'तील दोषस्थलांचा परामर्श करणारी 'पद्यमीमांसा' (१९४१); रामचंद्र श्रीपाद जोग यांचा 'काव्यविभ्रम' (१९५१) हा काही भागाच्या अपवादाने 'छंदोरचने'ला अनुसरणारा ग्रंथ; आणि शेवटी 'छंदोरचने'तील उक्त-अनुक्त-दुरुक्तांचा परामर्श करणारी आणि म्हणूनच तिचे वार्तिक म्हणून अभिप्रेत असलेली ना. ग. जोशी यांची 'मराठी छंदोरचना : लयदृष्ट्या पुनर्विचार' (१९५५), —या ग्रंथांचा समावेश दुसऱ्या वर्गात होईल. या सर्व ग्रंथांपैकी 'साहित्यचंद्रिका', 'वृत्ते व अलंकार' आणि 'काव्यविभ्रम' हे तीन ग्रंथ छंदांव्यातिरिक्त अलंकारांचाहि परामर्श करणारे आहेत. छंदःशास्त्राच्या आणि छंदांच्या इतिहासाचे अंशतः अथवा समग्र दर्शन घडविण्याचा प्रयत्न वरीलपैकी तीनच ग्रंथांत केलेला आढळतो : 'मराठी छंद,' छंदोरचना' आणि 'मराठी छंदोरचना.'

[1] साहित्यदर्पण, ६·३१४.

२. छंदःशास्त्र की पद्यशास्त्र ?

'छंदस्' (नपुं.) हे संस्कृत नाम फार प्राचीन कालापासून 'पद्याच्या बांधणीचा साचा' या अर्थाने, आणि 'पद्य' (नपुं.) हे नाम 'गद्येतर वाङ्मय' या अर्थाने योजिलेले आढळते. छंदस् या नामाचा 'सूक्त' अथवा 'पद्य' या अर्थाने प्रयोग वेदसंहितात, आणि 'वैदिक वाङ्मय' अशा अर्थाने प्रयोग पाणिनीच्या अष्टाध्यायीत प्रामुख्याने आढळतो. हे अर्थ या विशिष्ट ग्रंथांपुरते मर्यादित म्हणून बाजूला ठेविले,तर 'पद्याचा साचा' या अर्थाने होणाऱ्या छंदस् या नामाच्या प्रयोगाची परंपरा ब्राह्मणग्रंथ, सूत्रग्रंथ यांच्या काळापासून अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत दाखविता येईल. ते मराठीत स्वतंत्र पद म्हणून येते तेव्हा 'छंद' (पुं.) असे स्वरान्त रूप धारण करिते; एवढेच. 'पदयुक्त अर्थात् चरणयुक्त ते पद्य' या मूळ अर्थाने पद्य हे नाम छंदस् या नामाशी समानार्थक होत असले, आणि क्वचित् त्याचा छंदस् या अर्थाने प्रयोगही आढळत असला, तरी त्याचा प्रायिक प्रयोग 'विशिष्ट वाङ्मयवर्ग' अशाच अर्थाने झालेला आहे. 'छन्दोबद्धपदं पद्यम्' यासारख्या पद्यलक्षणात तर छंदस् आणि पद्य यांमधला भेद आणि त्यांचा एकमेकाशी असलेला संबंध हे निर्विवादपणे प्रस्थापित होतात. 'छंदोरचना'कार पटवर्धनांनी गद्यपद्यांच्या चर्चेच्या निमित्ताने जे आधार दिले





आहेत[१], तेहि छंदस् आणि पद्य यांच्या अर्थभेदाला पोषकच आहेत.

छंदस् आणि पद्य या दोन संज्ञांचा हा इतिहास ध्यानात घेतला, तर त्यांचा समानार्थक शब्द म्हणून प्रयोग करण्याचा प्रमाद कोणाकडून होणार नाही. तथापि तसा प्रमाद पटवर्धनांनी केला आहे, आणि तोहि दुसऱ्या एका प्रमादाची निष्कृति होण्याच्या आशेने केला आहे. त्यांनी आपल्या ग्रंथाला नाव दिले 'छंदोरचना.' त्यात 'छंदांचे तीन वर्ग कल्पिले : अक्षरमात्रानियत, केवल मात्रानियत, केवल अक्षरनियत. त्यांपैकी पहिल्या दोघांना रूढ नावे दिली : वृत्त आणि जाति. तिसऱ्याला रूढ नाव नव्हते म्हणून नाव शोधावयास सुरवात केली. त्यांना आढळले की वैदिक छंदहि केवल अक्षरनियत आहेत; मग प्राकृत अक्षरनियत रचनेला छंद म्हणावयास काय हरकत आहे ? याप्रमाणे तिसऱ्या वर्गाचे 'छंद' हे नाव ठरले. हे त्यांचे करणे साहजिकच आक्षेपार्ह ठरले;[२] कारण समष्टीला आणि व्यष्टीला एकच नाव दिल्याने संदिग्धता, संक्रम (overlapping) आणि शैथिल्य हे दोष अपरिहार्य होतात. या आक्षेपातून मुक्त होण्यासाठी त्यांनी छंद हे नाव व्यष्टीसाठी, म्हणजे केवल अक्षरनियत रचनांसाठी, कायम करून, वरील तिन्ही वर्गांची समावेशक अशी जी समष्टि तिच्या निर्देशासाठी 'पद्य' हे नाव नियुक्त केले.[३] या बाबतीत त्यांना काही अनुयायीही मिळाले.[३]

या प्रमाणे पटवर्धनांनी तात्पुरता आक्षेप टाळला खरा; पण तसे करताना असमर्थनीय असा परंपराविरोधाचा दोष पदरी घेतला. त्यापेक्षा सहस्रावधि वर्षांच्या प्रयोगाने ज्याचा अर्थ प्रतिष्ठित झाला आहे, तो छंदस् शब्द रूढ अर्थानेच योजून अक्षरनियत रचनांसाठी वेगळे काही नाव त्यांनी सुचविले असते तर ते अधिक स्वागतार्ह झाले असते. अर्थात् नवे अर्थवाहक, सुटसुटीत नाव शोधणे हे काम वाटते तितके सोपे नाही. तथापि अक्षरनियत रचनांच्या वर्गासाठी त्या वर्गाचा तोच विशेष धर्म ध्यानी घेऊन 'अक्षरी' (स्त्री) हे नाव निदान तात्पुरते म्हणून कोणी सुचविले असते, तर एव्हाना ते रूढही होऊन गेले असते. या व्यवस्थेप्रमाणे 'अक्षरमात्रानियत छंद म्हणजे वृत्ते, केवलमात्रानियत छंद म्हणजे जाति, केवलअक्षरनियत छंद म्हणजे अक्षरी, आणि यांपैकी कोणत्याहि साच्यात साकार झालेली वाङ्मयी रचना म्हणजे पद्य' असे होईल; आणि छंदःशास्त्राच्या परिभाषेत अकारण क्रांतिकारक बदल होण्याचा प्रसंग टळेल. छंदःशास्त्र म्हणजे छदःशास्त्रच, पद्यशास्त्र नव्हे, 'पद्यशास्त्र' या संज्ञेचा 'पद्या'च्या परंपरागत अर्थाला अनुसरून अर्थ केलाच तर 'छंदोबद्ध वाङ्मयाचे विवेचन' असा होईल; आणि त्याचे प्रकार 'महाकाव्य, सुनीत' इत्यादि होतील. 'वृत्त, जाति' इत्यादि होणार नाहीत.

या सर्व चर्चेवरून छंद अशा अर्थी पद्य या शब्दाचा प्रयोग करण्यातली अनुचितता उघड होईल. म्हणून समीक्षणीय ग्रंथात जेथे जेथे 'पद्या'चा छंद अशा अर्थाने प्रयोग अभिप्रेत आहे, त्या स्थलांविषयीच्या पुढील विवेचनात, प्रत्यक्ष ग्रंथगत उद्धरणांचा अपवाद केला तर, सर्वत्र छंद हाच शब्द योजिला आहे.

३. पटवर्धनांचे छदोलक्षण

'पद्य म्हणजे लयबद्ध अक्षररचना'[४] या पटवर्धनांच्या छंदोलक्षणावर जो वाद माजला, त्याचे मूळ काहीसे छंद आणि पद्य या कल्पनांमधील भेदाची लक्षणकाराने दखल न घेण्यात आणि आक्षेपकांनी लक्षणकाराचा अभिप्राय समजून न घेण्यात सापडेल. पटवर्धनांच्या हिशेबी पद्य म्हणजे छंद. आक्षेपकांना बहुधा पद्य म्हणजे 'छंदोमयी वाङ्मयी रचना' असे अभिप्रेत असावे. त्यामुळे त्यांना साहजिकच अशी भीती वाटली की या लक्षणाला अनुसरल्यास प्रत्येक तराण्याला अथवा अर्थशून्य 'लला ललाला, लला ललाला' ला

---

१. छदोरचना, पृ. २, तळटीप १, ४.

२. पहा : न. चिं. केळकर –'सह्याद्रि', जून १९३७, पृ. ४०६; श्री. ना. बनहट्टी –'पद्यमीमांसे'ची प्रस्तावना, पृ. ४–५.

३. पहा : 'पद्यप्रकाश', 'पद्यमीमांसा'.

४. छंदोरचना, पृ. २.

अनुक्रमणिका





'पद्य' म्हणण्याचा प्रसंग येईल. साहजिकच असा प्रसंग आणणारे पटवर्धन या आक्षेपकांच्या दृष्टीने 'अव्यापारेषु व्यापार' करणारे ठरले[१]. वास्तविक असा प्रसंग म्हणजे इष्टापत्तिच होय. कारण, प्रत्येक तराण्याला अथवा अर्थशून्य 'लला ललाला...' चसे काय, पण अव्यक्तध्वनिमय पण लयानुसारी गुणगुणण्यालाही पटवर्धनांच्या अर्थाने, म्हणजे छंद या अर्थाने, पद्य म्हणावयास काहीच हरकत नाही. कारण, छंदाला अर्थाशी काहीच कर्तव्य नाही. पटवर्धनांनी या लक्षणात 'अक्षररचना'च काय, पण 'ध्वनिरचना' असा शब्दप्रयोग केला असता, तरी तो स्वीकार्य ठरला असता. संस्कृत वाङ्मयातील 'ठण्ठं ठठण्ठं ठठंठं ठठण्ठः' हा चतुर्थचरण असलेली पद्ये बहुधा वरील आक्षेपकांच्या वाचनात आली नसावी, किंवा ते त्यांना पद्य म्हणत नसावे.

पटवर्धनांची 'लय'[२] म्हणजे इंग्रजीतील 'ऱ्हिदम'चा मराठी अवतार असेही या अक्षेपकांनी सूचित केले आहे. पटवर्धनांना लयसिद्धान्त 'ऱ्हिदम' या कल्पनेवरून सुचलेला असेलही. पण त्याचा मराठी छंदःशास्त्राच्या संदर्भात असंदिग्धपणे प्रथम उच्चार करण्याचे श्रेय त्यांना द्यावेच लागेल. राहता राहिला आक्षेप म्हणजे त्यांनी लय या छंदोनिर्धारक तत्त्वाचे असंदिग्ध सविस्तर विवेचन केले नाही, हा. हा आक्षेप मात्र खरा आहे. पण आता या उणिवेची भरपाई 'मराठी छंदोरचने'ने अपेक्षित स्वरूपात नव्हे तरी काही थोडीशी, केली आहे. मात्र पटवर्धनांनी 'अनावर्तनी म्हणून गणिलेल्या वृत्तांकडे बोट दाखवून त्यांच्या पदरी अपसिद्धान्ताचा दोष बांधण्यात पटवर्धनांच्या आक्षेपकांची[३] आणि त्या वृत्तांना आवर्तनी ठरविण्याचा खटाटोप करण्यात 'मराठी छंदोरचने'ची दिशाभूल झालेली आहे. कारण, पटवर्धनांनी 'अनावर्तनी' म्हणजे 'लयहीन' असे कोठेही प्रतिपादिलेले नाही. 'पटवर्धनांनी छंदःशास्त्रात लय हे एक नवेच खूळ आणले आहे' असाही सूर त्यांच्या छंदोलक्षणावरील वादात काही आक्षेपकांनी काढलेला आढळतो. या आक्षेपकांना परंपरागत छंदोलक्षणातील लगक्रमनियतता, मात्रानियतता, तसेच भरताच्या 'पद'लक्षणातील 'सतालपतनात्मकता' यांचे[४] आकलनच झालेले नाही असे म्हणणे भाग आहे; कारण लगक्रमनियतता, मात्रानियतता किंवा सतालपतनात्मकता म्हणजे लयीचाच अपरिहार्य परिणाम आणि आविष्कार होय. 'असे जर आहे तर पटवर्धनांच्या प्रतिपादनात अपूर्वता ती काय राहिली?' असे कोणी यावर विचारील. त्याला उत्तर हे की पटवर्धनांनी व्यापक अशा लयतत्त्वाच्या एका सूत्रात सर्व छंदःप्रकार गोविले, हे त्यांच्या प्रतिपादनाचे अपूर्वत्व होय. शिवाय, त्यामुळे नृत्य, संगीत आणि छंद ही सारी एकाच तत्त्वावर – लयतत्त्वावर – अधिष्ठित आहेत, हेही विशद झाले आहे. जे पूर्वी गर्भित रूपाने, वळणावळणाने आणि भागशः सांगितलेले असेल, ते प्रकट रूपाने, लाघवाने आणि सामग्र्याने सांगणे हीही एखाद्या शास्त्राच्या इतिहासात मोठ्या श्रेयाची गोष्ट आहे. छंदःशास्त्रात लयकल्पना मांडून पटवर्धनांनी त्या श्रेयावर आपला हक्क खचीत प्रस्थापित केला आहे.

४ अन्य छंदोलक्षणे

तथापि वर म्हटले आहे त्याप्रमाणे पटवर्धनांनी लयस्वरूप असंदिग्धपणे विशद न केल्याने लयीविषयी पुष्कळ अपसमज चालू राहिले. कोणी लय म्हणजे रूढ संगीतताल समजले; कोणी लयीला केवळ मात्रामेय–आवर्तनात्मक समजले; तर कोणी तिचे नियतगतित्व हे रूप दुर्लक्षिले. यांतून अन्य छंदोलक्षणे जन्मास आली. गो. वि. खासगीवाले आणि ना. ग. जोशी या दोघांनाही 'गति' हा शब्द छंदोलक्षणात आवश्यक वाटतो. पण 'लय' म्हणजे 'नियत गति' हे त्यांना उमजले असते, तर त्यांनी ही सुधारणा सुचविली नसती. ते एक असो. पण खाजगीवाल्यांनी 'स्वराचा

---

१. श्री. ना. बनहट्टी : 'पद्यमीमांसे'ची प्रस्तावना, पृ. ४–५.

२. हा शब्द संस्कृतात पुंलिंगी आहे. तथापि तो मराठीतल्या रूढीप्रमाणे सर्वत्र स्त्रीलिंगी समजून योजिला आहे.

३. श्री. ना बनहट्टी : 'पद्यमीमांसे'ची प्रस्तावना.

४. भरत – नाट्यशास्त्र, ३२.२९.

अनुक्रमणिका

विशेष चढउतार न करिता म्हणताना गति उत्पन्न होऊन मधून थांबता येणे आणि फिरून उच्चारणाला अडथळा न येता पुढे गति चालू होऊन चरणाची मर्यादा ठरणे ही पद्याची अंतर्गत क्रिया' म्हणजेच 'नैसर्गिक उच्चारणक्षमता' हे जे 'छंदस्त्वा'चे म्हणून लक्षण सुचविले आहे[१], ते प्रायः सर्वच्या सर्व 'गद्यत्वा'लाहि उपपन्न होण्यासारखे आहे. त्यात गर्भित असलेला स्वराचा 'सामान्य' चढउतार (हा गद्यातहि असतो) छंदोलक्षणात आगंतुक ठरणारा आहे, हे वेगळेच.

ना. ग. जोशी यांची अडचण अशी की पटवर्धनांचे छंदोलक्षण इंग्रजी भाषेवर, गतिशील कलांवर आगगाडीच्या 'खडाड्-खडाड्' ध्वनीवर, सागराच्या लहरींवर, इंद्रधनुष्याच्या प्रमाणबद्धतेवर, फार काय, बालकाच्या हातपाय हलविण्यावरहि अतिव्याप्त होते; कारण या सर्व घटनांत लयबद्धता आहे . पटवर्धनांच्या छंदोलक्षणाची या सर्व घटनांवर खरोखरच अतिव्याप्ति व्हावयास जोशांना हवी असेल, तर वर उल्लेखिलेल्या सर्व घटनांच्या लयबद्धतेबरोबर त्यांचे अक्षररचनात्वहि जोशांना अभिप्रेत असावयास हवे! इंग्रजी भाषेवर अतिव्याप्ति दाखविताना बहुधा त्या भाषेतील छंद जोशांनी अभिप्रेत केले असावे. त्यावर पटवर्धनांचे छंदोलक्षण 'अतिव्याप्त' झाले तरी चिंता नाही; कारण त्यांनी लक्षण 'छंदा'चे केले आहे; 'मराठी छंदा' चे नव्हे. आता जोशांनी स्वतःची म्हणून सुचविलेली 'अक्षरांच्या, कालभाराच्या अनुरोधाने केलेल्या, विशिष्ट परस्परसंमुख योजनेमुळे जी एक प्रकारची "गति" उत्पन्न होते, ती "गति"च पद्याचे प्राणभूत तत्त्व होय' ही जी पद्याची – छंदाची – पुनर्घटित व्याख्या (वास्तविक ही पद्याची व्याख्या नव्हे; असलीच तर 'पद्याच्या प्राणभूत तत्त्वाची' असेल), तीत 'कालभारानुरोधी, परस्परसंमुख (म्हणजे काय ?) विशिष्ट अक्षरयोजनेने निर्माण होणारी गति' या एवढ्या शब्दयोजनेने छंदामधल्या विशिष्ट लयीच्या प्रक्रियेचे वर्णन करण्यापलीकडे त्यांनी काय साधले ? काही साधलेच असेल तर गौरव तेवढे साधले. जोशांची ही 'व्याख्या' फार तर पटवर्धनांच्या व्याख्येतील 'लय'पदावरील टीप ठरेल.

५ लय, म्हणजे काय ?

छंदोलक्षणाविषयीच्या या पुष्कळशा वादाचे उगमस्थान अशी जी ही लय, ती चीज आहे तरी काय याचे स्थूल दिग्दर्शन येथे अप्रस्तुत ठरणार नाही. लय ही ज्या अर्थाने तालात, नृत्यात, संगीतात आहे, त्याच अर्थाने छंदात आहे. नृत्यात काय होते ? नर्तकाचे शरीर अवकाशाच्या भिन्नभिन्न भागांशी संयोग पावते; आणि या शरीरावकाशसंयोगामधली अंतरे कालमात्रांनी नियत असतात. संगीतात काय होते ? निर्विकल्प स्वर हा आरोहावरोहातील भिन्नभिन्न कक्षांशी संयोग पावतो; आणि या स्वरकक्षासंयोगामधली अंतरे कालमात्रांनी नियत होतात. अशी ही दोन वस्तूच्या संयोगाची कालमात्रानियत परंपरा म्हणजेच लय. लय म्हणजे गतीचेच एक विशिष्ट स्वरूप होय; कारण, गति म्हणजेहि कालमात्रामेय अशी दोन वस्तूच्या संयोगाची परंपराच होय. जसे : चालणे ही गति आहे. ती घडते तेव्हा काय होते ? चालणाऱ्याचे शरीर भिन्नभिन्न देशांशी, म्हणजे भूभागांशी संयोग पावते, आणि या शरीरदेशसंयोगामधली अंतरे कालमेय असतात. ही कालान्तरे जेव्हा विशिष्ट प्रमाणाची म्हणजे नियत असतात, तेव्हा त्या गतीला लय ही पदवी प्राप्त होते. नियतताहीन गति ही लय नव्हे.

लयीचा अनुभव हा तिच्या घटकभूत संयोगाच्या सकलित अनुभवाच्या स्वरूपाचा असतो. एक दुवा म्हणजे साखळी नव्हे; एक फूल म्हणजे हार नव्हे; एक संयोग म्हणजे लय नव्हे. साखळी, हार, लय –या सर्व घटना घटक द्रव्यांच्या परंपरेने साकार होणाऱ्या आहेत. परंपरा म्हणजे पूर्वापरभावयुक्त संबंध; समूह नव्हे. फुलांच्या राशीला कोणी हार म्हणत नाही; दुव्यांच्या ढिगाला कोणी साखळी म्हणत नाही. त्याप्रमाणे संयोगांच्या क्रमनिरपेक्ष संघाताला लय म्हणता येणार नाही. म्हणजे लयीचा अनुभव येण्यास तीत एकाहून अधिक घटक असणे जितके आवश्यक आहे, तितकेच त्या घटकांमध्ये क्रम असणे आवश्यक आहे.

---

१. मराठी छंदःशास्त्र, पृ. ५.

२. मराठी छंदोरचना, पृ. ४३८.





लय परंपरात्मक आहे, असे म्हणण्यात लयीचा आणखी एक धर्म सूचित करावयाचा आहे. तो म्हणजे लयीतले घटक परस्परांहून विशिष्टतेने म्हणजे पार्थक्याने जाणवण्यासारखे असतात,–मग ही त्यांची विशिष्टता, म्हणजेच अलगपणा, दोन घटकांमध्ये प्रकट होणाऱ्या अवकाशामुळे प्रतीतीला येवो, घटकांच्या विधर्मितेमुळे प्रतीतीला येवो, किंवा लयीतला साधारण घटक निरनिराळया अवस्थात संक्रान्त झाल्यामुळे प्रतीतीला येवो. जसे, आरोहावरोह इत्यादि विशेषांनी रहित, अत्रुटित अशा नादाला लयबद्ध म्हणता येणार नाही. पण हाच नाद ठरावीक कालमात्रेने येणाऱ्या नादाभावरूपी अवकाशाने अथवा नादान्तराने त्रुटित होत राहिला, किंवा भिन्न–भिन्न कंपनसंख्यांनी अस्तित्वात येणाऱ्या विभिन्न स्वरकक्षात विशिष्ट कालमात्रेच्या अनुरोधाने संक्रान्त होत राहिला, की त्यात लय निर्माण होते. निर्विशेष गति म्हणजे लय नव्हे. निदान कलेच्या क्षेत्रात तरी लय निर्विशेष असू शकत नाही. कोऱ्या कागदाला कोणी वादासाठी निरभ्र आकाशाचे चित्र म्हणणार असतील तर म्हणोत; पण तशा चित्राला चित्रकलेत काही मूल्य नाही. लय नित्य सविशेष असते ही गोष्ट दुसऱ्याहि प्रकाराने सिद्ध करता येईल : लय सिद्ध होण्यासाठी तीत अनेक घटक असावे लागतात, हे मागे दाखविले आहे. आता ज्या वेळी एखादा नाद अविच्छिन्न, अत्रुटित, निर्विशेष असा चालू राहतो, तेव्हा तो आदीपासून अंतापर्यंत एकच वस्तु अथवा घटक ठरतो. मग त्यायोगाने लय कशी सिद्ध होणार ? हे सर्व विवेचन ध्यानात घेऊन लयीचे लक्षण करावयाचे झाल्यास ते ‘ अनेक घटकांच्या परंपरेने साकार होणारी, अथवा सविशेष अशी, नियत गति म्हणजे लय ’ असे निष्पन्न होईल.

एकाच घटकाच्या आवर्तनानी सिद्ध होणारी परंपरा हे लयीचे शुद्ध, मूलभत आणि अव्यभिचारी स्वरूप होय. पण लय ही एवढ्यापुरतीच मर्यादित नाही; कारण लयीचा आवर्तनी घटक हा नित्य एकसंध अथवा समान उपघटकांनी बांधलेला असतो असे नाही. आवर्तनी घटकाचे हे उपघटक सर्वस्वी अथवा अंशतः सधर्मी असतील, विधर्मी असतील, अथवा एका दृष्टीने सधर्मी असून दुसऱ्या दृष्टीने विधर्मी असतील; आणि त्याप्रमाणे त्या आवर्तनी घटकाची अंतर्गत लय ही शुद्ध अथवा मिश्र स्वरूपाची ठरेल. त्यामुळे मुख्य लयीतील आवर्तनी घटकाच्या अंतर्गत बांधणीतल्या उपलयीत अनंतविध वैचित्र्य संभवते; आणि हेच कलाकाराच्या कसबाचे खरे क्षेत्र होय.

६. ‘ अनावर्तनी ’ वृत्ते आणि लय

याप्रमाणे लय म्हणजे काय हे एकदा ध्यानात घेतले, म्हणजे पटवर्धनांनी ‘ अनावर्तनी ’ म्हणून गणिलेल्या वृत्तांविषयीचे पुष्कळसे अपसमज दूर होऊ शकतील. मुळात ‘ अनावर्तनी ’ म्हणजे लयहीन असे विधान पटवर्धनांनी कोठे केलेले नाही; आणि त्याहून महत्त्वाची गोष्ट ही की त्यांनी या वृत्तांना ‘ अनावर्तनी ’ म्हटले ते त्या वृत्तांच्या चरणांच्या अंतर्गत बांधणीला अनुलक्षून म्हटले. पण या वृत्तात काय किंवा अन्य वृत्तात काय, एका चरणाचा श्लोक कोणी रचिलेला किंवा लक्षिलेला पाहिला आहे काय ? आणि जर नाही, तर ही वृत्ते समग्र अर्थाने अनावर्तनी ठरतील तरी कशी ? श्लोक नेहमी अनेक (रूढीने चार) चरणांचा असतो, ही साधी गोष्ट खुद्द पटवधन, त्यांचे आक्षेपक, त्यांचे समथक यांपैकी कोणाच्याहि कशी लक्षात आली नाही याचे आश्चर्य वाटते ! तेव्हा अनावर्तनी नावाची वृत्तेच खरोखर अस्तित्वात नसल्यामुळे त्याविषयीचा वाद हा ‘ अगा जे झालेचि नाही... ’ या जातीचा ठरणारा आहे. तो उपपन्न झालाच तर ‘ विषम ’ वृत्तांनाच काय तो उपपन्न होईल. पण विषम वृत्ते ही फारच अल्प, आणि त्यांतूनहि त्यांचा प्रयोग फारच विरळा, त्यामुळे या वादाला पूर्वीइतकी धार राहणार नाही. शिवाय, चरणान्तर्गत मिश्र लयीची पूर्वोक्त शक्यता ध्यानी घेतली, तर विषम वृत्तांचीहि लयदृष्ट्या संगति लाविता येईल. पण ही शक्यता ध्यानी न घेतल्यामुळेच जोशांनी स्वतःच्या ‘ श्रुतिसंवेदनेच्या शक्ती ’ वर मात्र विसंबून, सुमारे चाळीस पृष्ठे खर्चून तथाकथित अनावर्तनी वृत्तात पद्मादि आवर्तने दाखविण्याचा भला मोठा निष्फळ खटाटोप केला आहे. या आपल्या खटाटोपात त्यांनी जी ‘ यतिस्थानी न थांबता म्हणणी केल्यास ’ आढळणारी शार्दूलविक्रीडितातली ‘ आवर्तनयुक्त मोडणी ’ दिली




आहे[1], तिच्या असमंजसतेला तर तोडच नाही. अशा या यतिनिरपेक्ष मोडणीने वृत्ताची लयबद्धता सिद्ध होण्यासारखी असेल, तर ती जुन्या त्रिकांनीच सिद्ध झालेली आहे. मग नवीन गण कल्पून ते या वृत्तात दाखविण्याचा प्रयास कशाला ? जोशांच्या या पद्धतीने कोठल्याहि पद्यात, एवढेच नव्हे तर गद्यातहि, कोठल्याहि गणाचे आवर्तन दाखवून ते पद्य अथवा गद्य लयबद्ध असल्याचे सिद्ध करिता येईल.

७ यति[2] आणि लय

ही यतीकडे दुर्लक्ष करून वृत्ताची मोडणी समजून घेण्याची कल्पना म्हणजे यतिस्वरूपाविषयीच्या गाढ अज्ञानाचीच निशाणी होय. यतीचे स्वरूप आणि कार्य न आकळल्यामुळेच छंदःशास्त्रात यतीला 'पद्य म्हणताना श्वास घेण्याच्या सोयीसाठी नियुक्त केलेले स्थान' मानण्याची वहिवाट पडलेली आहे. मग तसे, त्याविषयी कोणी स्पष्ट विधान केलेले असो किंवा नसो. खरोखर यतीचे प्रयोजन श्वसनसौकर्य हे असते, तर मोठमोठ्या दंडकांच्या चरणांमध्ये सर्वांत अधिक यति मानिलेले आढळून येते; पण त्यात तर चरणान्तर्गत यति अजिबात नसतो. याउलट, 'कन्ये' सारख्या छोटेखानी वृत्ताचे सगळे चरण एका दमात म्हणता येण्यासारखे असल्यामुळे त्यात चरणान्त यतिहि मानण्याची आवश्यकता राहती ना. इंद्रवज्रा आणि शालिनी ही वृत्ते समान अक्षरसंख्येची असताना पहिल्यात चरणान्तर्गत यति नाही, आणि दुसऱ्यात तो आहे, या वस्तुस्थितीची उपपत्ति श्वसनसौकर्यवादी छंदोलक्षक कशी लाविणार आहेत ते कळू दे तरी ! मंदाक्रांतेत चौथ्या आणि दहाव्या अक्षरानंतर असे दोन चरणान्तर्गत यति दिले जातात, ते काय दहा अक्षरे एका दमात म्हणता येत नाहीत म्हणून ? चरणान्त यति सर्व वृत्तात निरपवादपणे मानतात; म्हणून चरणान्ती थांबलेच पाहिजे, श्वास घेतलाच पाहिजे, असे थोडेच आहे ? चरणान्ती श्वास न घेता कोणी एखादा श्लोक एका दमात म्हटला तर तो अवृत्त ठरतो काय ? यावरून 'यति हा श्वसनसौकर्यासाठी' ही कल्पना किती भ्रामक आहे ते समजून येईल.

मग यति आहे तरी कशासाठी ?

वृत्तात यति आहे तो लयनिर्धारणासाठी. विशिष्ट ठिकाणी निरपवादपणे पदपूर्ति होणे हे त्याचे स्वरूप, आणि वृत्तातले प्रमुख लयघटक अलग करून त्यांचा अन्योन्य संबंध सूचित करणे हे त्याचे कार्य होय. तो चरणान्तीच्या आपल्या उपस्थितीने सामान्यतः मुख्य आवर्तनात्मक लयीचा प्रत्यय आणून देतो; आणि चरणान्तर्गत उपस्थितीने चरणामधल्या उपलयीचा प्रत्यय आणून देतो. भुजंगप्रयात, सुमंदारमाला, दंडकवृत्ते इत्यादिकांच्या चरणांच्या मध्ये तो नसतो, याचे कारण हे चरण शुद्ध आवर्तनात्मक बांधणीचे असतात; आणि त्यांतल्या आवर्तनांचे आद्यन्त इच्छेनुसार, यथासंभव भिन्नभिन्न मानता येण्यासारखे असल्यामुळे विशिष्ट ठिकाणी निरपवाद पदपूर्तीचा निर्बंध त्यांना उपपन्न होऊ शकणारा नाही. पण मिश्रलयात्मक वृत्ताच्या चरणामधले प्रमुख घटक, विशिष्ट ठिकाणी निरपवाद पदपूर्ति या निर्बंधाने अलगपणे प्रत्ययाला आले नाहीत, तर त्यातली लय अननुभूतच राहील; किंबहुना प्रकटच होणार नाही. कारण, चरणान्तर्गत यति हा सधर्मीच्या परंपरेला विधर्मीच्या परंपरेपासून अलग करून त्या दोन्ही परंपरांचा एकमेकाशी आणि असल्यास दुसऱ्या एखाद्या परंपरेशी मात्रासंख्येच्या दृष्टीने तोल साधतो. जसे : मंदाक्रांतेत चरणान्तर्गत दोन यतीमुळे जे तीन खंड होतात, त्यातला पहिला खंड गुरुघटित, दुसरा लघुप्राय, आणि तिसरा मिश्र पण गुरुप्रधान असा असून, त्यांच्या मात्रासंख्येचे गुणोत्तर (२ : २) : ३ असे येते. अशा रीतीने तथाकथित अनावर्तनी वृत्तांचे यतीच्या मागोव्याने संशोधन केल्यास या वृत्तातल्या लयीविषयीची गूढता दूर होईल. यतीकडे दुर्लक्ष करून लय कधीही हाती लागणार नाही. कारण यति हे लयनिर्धारक तत्त्व आहे, यति हा शब्द ज्या संस्कृत धातूवरून साधलेला आहे त्या 'यम्' धातूचाहि अर्थ 'बांधणे, ठरावीक मर्यादा

१. मराठी छंदोरचना, पृ. ८९.

२. हा शब्द मूळ संस्कृतात प्रस्तुत अर्थी स्त्रीलिंगी आहे. मराठीत तो पुंलिंगी योजिण्याची रूढि आहे.





घालणे' असा असून तो यतीविषयीच्या प्रस्तुत विवेचनाला उपोद्वलक आहे.

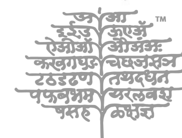
छंदःशास्त्रातील अत्यंत महत्त्वाची असूनहि अत्यंत उपेक्षित अशी कोणती गोष्ट असेल तर ती यति ही होय. परंपरेने आलाच आहे, म्हणून वृत्तांच्या संदर्भात तेवढा नाइलाजाने यति सांगतात; जातींच्या संदर्भात सहसा कोणी त्याचे नाव काढीत नाही. कोणी काढणारा निघालाच, तर तो 'चरणमध्यावर स्वाभाविकपणे यति येतो'[1] अशी माहिती देऊन यतीच्या स्वरूप प्रयोजनाविषयी स्वतःची नितान्त उपेक्षा व्यक्त करितो. वास्तविक विशिष्ट ठिकाणच्या निरपवाद पदपूर्तीने लक्षित असा यति वृत्तात आहे, जातीत आहे, अक्षरीतहि आहे.[2] सर्व छंदात तो चरणान्ती निरपवादपणे येतो; चरणामध्ये तो येतो, तो प्रायः मिश्रलयात्मक छदात. पटवर्धनांनी परिगणित केलेल्या सर्व उपखंडघटित जाति या यतीच्या कार्यक्षेत्रात येतात; कारण या उपखंडांचे अंत निरपवाद पदपूर्तीने बांधलेले आहेत. जातींमध्ये विशिष्ट ठिकाणची निरपवाद अक्षरपूर्ती हाहि दुय्यम स्वरूपाच्या यतीचाच आविष्कार म्हणणे योग्य होय. अशा स्वरूपाचे उपयति वृत्तातहि साचेबंद लगावलींच्या अंती प्रत्ययाला येतील. यति हे याप्रमाणे छंदःशास्त्रातील सर्वव्यापी लयनिर्धारक तत्त्व आहे. त्याचे संशोधन आणि विवेचन हे या शास्त्रातील लयतत्त्वाच्या विवेचनाला अत्यंत उपकारक ठरेल.

८. अक्षरगण आणि मात्रागण

त्र्यक्षरी गण अर्थात् त्रिक ही व्यवस्था संस्कृत छंदःशास्त्रकारांनी वृत्तलक्षणविधानाच्या सोयीसाठी कल्पिलेली असून ती पाणिनीच्या अच्, हल् इत्यादि प्रत्याहारांच्या व्यवस्थेशी समान आहे. 'या गणांचे ज्ञान वृत्तज्ञानासाठी अनिवार्य नाही, वृत्तज्ञान केवळ लघुगुरूंच्या चिन्हांनीहि होऊ शकते,' हे पटवर्धनांचे म्हणणे खरे असले, तरी लाघवाने आणि उच्चार्य असे लक्षण सांगण्याच्या दृष्टीने ही परंपरागत व्यवस्था उपयुक्त आहे; आणि दंडकांची लक्षणे देताना पटवर्धनांनीहि तिलाच राबविले आहे. त्यांनी नवीन कल्पिलेल्या मात्रागणांचे 'प. भृ.' इत्यादि संकेतहि या जुन्या गणांच्याच संकेतांच्या वळणाचे आहेत. तथापि हे गण कृत्रिम असून ते वृत्तांच्या स्वाभाविक, अर्थात् लयानुसारी, खंडांचा बोध करून देण्यास असमर्थ आहेत, हा पटवर्धनांचा अभिप्राय न्याय्य आहे. पण जुन्या पद्धतीतले लाघव आणि नव्या पद्धतीतली लयात्मक मांडणी या दोहोंचा समुच्चय साधणारी एखादी सुबोध व्यवस्था शोधून काढणे हे अशक्य आहे का ?

पारंपरिक अक्षरगणांबरोबरच पारंपरिक मात्रागणांचाही पटवर्धनांनी त्याग केला आहे; आणि वृत्तेतर छंदांच्या विवेचनात पद्मावर्तनी (प), अग्न्यावर्तनी, भृंगावर्तनी (भृ), हरावर्तनी या अनुक्रमे आठ, सात, सहा व पाच मात्रांच्या चारच गणांचा उपयोग केला आहे. त्यक्त गणांपैकी चतुर्मात्रिक गणाचा समावेश त्यांनी स्वतःच्या अष्टमात्रक गणात केला आहे;[3] अन्य परंपरागत गणांचा त्याग करण्याची कारणे त्यांनी दिलेली नाहीत. वास्तविक त्यांनीच एका ठिकाणी सूचित केल्याप्रमाणे[3] 'विशिष्ट संख्येच्या मात्रेवरील निरपवाद अक्षरपूर्ति' हेच मात्रागणाचे निर्धारक तत्त्व होय. हे निर्धारक तत्त्व न मानिल्यास, सोळा मात्रांचा गण कल्पून त्यात अष्टमात्रक गणाचा समावेश कोणी करू म्हणेल तर त्याला द्यावयास पटवर्धनांच्या बाजूने उत्तर राहणार नाही. आता हे तत्त्व अनुसरून मात्रागणांचा पुनर्विचार केल्यावर असे दिसते की पटवर्धन ज्यांना उपखंड म्हणतात, ते विविध जातीतील मात्राखंड हे स्वतंत्र मात्रागण असून ते परंपरागत मात्रागणांच्या अस्तित्वाला उपोद्वलक आहेत. हे मात्रागण पटवर्धनांनी स्वीकारिले असते, तर अनावर्तनी म्हणून वृत्ते मानण्याचा प्रसंग कदाचित् त्यांच्यावर आला नसता. याच संदर्भात हेहि सांगितले पाहिजे की पद्मावर्तनी म्हणून मानिल्या गेलेल्या बहुसंख्य जातीत आवर्तनी गणातील सहाव्या आणि सातव्या मात्रांचा एका गुरूच्या रूपाने संयोग झालेला कोठे आढळत नसल्यामुळे तेथे सहा आणि दोन अशा मात्रासंख्यांचे दोन

१. छंदोरचना, पृ. ३५२.
२. छंदोरचना : पृ. ६
३. छंदोरचना, पृ. ९६.





गण मानावे लागतील; आणि तसे केल्यावर पद्मावर्तनी गटाची व्याप्ति पुष्कळच मर्यादित होईल.

९. काही विवाद्य छंद

अनुष्टुभ्, वैतालीय, आर्या आणि गीति यांचा समावेश रूढ अशा तीन छंदोवर्गांपैकी –वृत्त, जाति, 'छंद' (म्हणजे 'अक्षरी') यांपैकी– कोणत्याच वर्गात होत नाही असे म्हणून पटवर्धनांनी त्यांचे विवेचन स्वतंत्रपणे केले आहे[१]. वास्तविक छंदांच्या वर्गीकरणाच्या मुळाशी असलेल्या तत्त्वाप्रमाणे अनुष्टुभाचा समावेश 'वृत्त'-वर्गात आणि वैतालीयाचा व आर्यागीतींचा समावेश 'जाति'-वर्गात करावयास हवा. अनुष्टुभांत चरणाच्या पहिल्या अर्धाचा लगक्रम अंशतः आणि दुसऱ्या अर्धाचा लगक्रम पूर्णपणे नियत असून अक्षरसंख्याहि नियत असते;[२] आणि वैतालीयात व आर्या-गीतीत मुख्यतः मात्रासंख्या नियत असून विशिष्ट स्थानी विशिष्ट लगक्रमाची पथ्यापथ्यता नियत असते.[३] गीतीच्या समचरणातल्या चौथ्या चतुर्मात्रिक गणाची 'लगल' अशी आवश्यक रचना ना. ग. जोशांनी 'शक्यतो' या अनावश्यक तरतुदीने मान्य केली आहे.[४]

जातिप्रकारांपैकी वादविषय झालेले छंद म्हणजे आरती, दिंडी, भूपति आणि साकी. पटवर्धनांनी आरतीचा समावेश 'छंदा'त केला होता; पण ती खरोखर जातीत गणावयास हवी, हे सहस्रबुद्ध्यांनी स्पष्ट केले आहे;[५] आणि छंदोरचनेच्या परिवर्धित आवृत्तीत (१९३७) पटवर्धनांनीहि या मताला मूकमान्यता दिली आहे, – म्हणजे आरतीविषयीचे जुन्या आवृत्तीतले (१९२७) विधान मुदलीच काढून टाकिले आहे. दिंडीच्या बाबतीत पटवर्धनांनी कामचलाऊ लक्षण देऊन तिच्या पथ्यापथ्याकडे कानाडोळा केला, हा त्यांचा निःसंशय प्रमाद होय. प्रस्तुत जातींच्या लक्षणांची चिकित्सा करून त्यांची लक्षणे निर्दोष करण्याचे श्रेय वि. ज. सहस्रबुद्धे[६], गो. वि. खासगीवाले, श्रीधर कृष्ण गोखले इत्यादिकांना आहे. आक्षेप, चर्चा, चिकित्सा यांशिवाय शास्त्रशुद्धि कधीहि होत नाही.

१०. 'छंदा'चे अक्षरमूल्य

'छंद' या छंदोवर्गाचे वैशिष्ट्य त्याच्या अक्षरमात्रनियतत्वात म्हणजेच 'लगत्वभेदातीत'त्वात असल्याचे सांगून, 'छंदाच्या चरणातले प्रत्येक अक्षर द्विमात्रक असते'[७] असे विधान करणाऱ्या पटवर्धनांना त्यांच्या आक्षेपकांनी व्याघाताचा दोष दिला आहे[८], तो न्याय्य आहे. 'छंदा'तले प्रत्येक अक्षर द्विमात्रक मानल्यास 'छंद' म्हणजे जातीचाच थोडा शिथिल प्रकार होय, असे मान्य करावे लागेल; आणि लघुगुरुंच्या सर्वसंमत लक्षणांना बाध येईल. शिवाय, असे मान्य करणे हे अनुभवाच्याहि विरुद्ध आहे. ज्या वैदिक छंदांशी साम्य कल्पून पटवर्धनांनी या छंदोवर्गाचे 'छंद' असे नामकरण केले आहे, त्यातहि प्रत्येक अक्षराच्या दोन मात्रा मानल्या जात नाहीत.

प्रस्तुत विषयासंबंधाने ना. ग. जोशांनी आपल्या ग्रंथांत जे काही ठिकठिकाणी म्हटले आहे,[९] ते आपाततः तरी घोटाळ्याचे असून, 'छंद' हे अक्षरनियत म्हणून की मात्रानियत म्हणून त्यांना अभिप्रेत आहेत, त्यांना पटवर्धनांचे समर्थन करावयाचे आहे की खंडन, याचा उलगडा सहजासहजी होत नाही. तथापि सावधानतेने त्यांच्या निरूपणाचा अन्वयार्थ लाविल्यावर आणि 'पटवर्धनांचे मतच ग्राह्य ठरते' (पृ. १४६) हा त्यांचा निवाडा वाचल्यावर त्यांना पटवर्धनांचे

१. छंदोरचना, पृ. १०५–१०९.
२. कुंदर बळवंत दिवाण : 'अनुष्टुप्'; लोकशिक्षण, ऑगस्ट १९३७.
३. य. ग. फफे : 'मोरोपंती आर्येतील यतिभंग'; म. सा. पत्रिका, वर्ष २२, अंक ४.
४. मराठी छंदोरचना. पृ. १०९.
५. पद्यमीमांसा, पृ. २७ – ३१.
६. पद्यमीमांसा, पृ. ३९ – ४८, ५५ – ६०, ७६ – ८२.
७. छंदोरचना, पृ. १८, २७, ५१२.
८. पद्यमीमांसा, पृ. ८३–८६.
९. मराठी छंदोरचना, पृ. २५, १३८–१४६, १८२–१८४.

अनुक्रमणिका

समर्थनच करावयाचे आहे असा बोध होतो. या समर्थनात त्यांनी ' "छंदा"च्या दीर्घाक्षरी चरणाचे उच्चारण हे इतर चरणांच्या उच्चारणाचे प्रमाण' असा उपन्यास करून, त्याप्रमाणे 'छंदा'तील सर्व चरण उच्चारात समकाल होण्यासाठी ह्रस्व अक्षराच्या मात्रा कोठें दोन तर कोठे एकच मानून, तर कोठे 'प्लुत' मात्रांनी 'कूस भरून' काढून मात्रांची भरती केली आहे; आणि 'छंदा'तील प्रत्येक अक्षर सरासरीच्या हिशेबाने द्विमात्रक ठरवून पटवर्धनांच्या बाजूने कौल दिला आहे. या साऱ्या कसरतीला आधार म्हणून त्यांनी आपल्या नित्याच्या परिपाठाप्रमाणे एका गुजराती ग्रंथाचा (गैरलागू) हवाला देऊन घड्याळाच्या टिकटिकीलाहि साक्षीस बोलाविले आहे. हा त्यांचा सर्व प्रयत्न चुकीच्या गृहीतावर आधारलेला, अनाठायी आणि विसंगतिपूर्ण आहे. 'हे सर्व गेय छंदाविषयी' (अगेय छंद कोणते ?) असे म्हणून 'ग्रांथिक ओवी = मुक्त शैली' अशी त्यांनी ओवीच्या बाबतीत सोडवणूक करून घेतल्याने त्यांच्या वरील प्रतिपादनातील तर्कदुष्टता उणावत नाही.

तर्कसंगति न सोडता 'छंदा'विषयी काही म्हणावयाचे झाल्यास एवढेच म्हणता येईल की—

१. 'छंदां'ची स्वैर रचना पूर्वसिद्ध आहे; त्यात अभिप्रेत नसलेला साचेबंदपणा त्यावर मागाहून आरोपित करणे युक्त नव्हे. त्यांना केवळ अक्षरसंख्येचे स्थूल बंधन तेवढे मानावे; मात्रांची संगति घालण्याचा अट्टहास करू नये. स्थूल अक्षरसंख्येच्या नियमाने आणि प्रायिक यमकाने त्यात जेवढी लयबद्धता येईल, तेवढीवर समाधान मानावे. वैदिक 'छंदा'त मात्रांची गणना करीत नाहीत.

२. म्हणणीवरून अथवा चालीवरून छंदांचे लक्षण ठरवू नये. एकच पद्य वेगवेगळ्या चालीत म्हणता येते; त्यावरून ते अनेक छंदात असल्याचा हास्यास्पद निष्कर्ष निघू लागेल.

३. मात्रासंख्येने नियत असे 'छंद' हे 'छंद'च नव्हत; ते जाति होत.

११. छंद, चाल, ताल, आणि प्लुति

खरोखर छंदांचा संगीतस्वरांशी अथवा संगीततालांशी लक्षणदृष्ट्या काहीहि संबंध नाही. छंदांची लक्षणे म्हणजे पद्यांची संगीतस्वरात्मक किंवा संगीततालात्मक 'नोटेशन्स' नव्हेत. आणि ही गोष्ट तात्त्विक विवेचनाच्या प्रसंगी काही छंदोविमर्शक मान्यहि करितात[1]; पण प्रत्यक्ष छंदांची लक्षणे ठरविण्याच्या वेळी मात्र न कळत सवयीची चाल गुणगुणत लक्षणे ठरवितात.[2] 'मराठी छंदोरचने'त तर पदोपदी 'म्हणणी'ला कौल लावून छंदोलक्षणे घडविली आहेत. अभंगांना मात्रिक रचना म्हणण्यात भवानीशंकर पंडितांनी तोच मार्ग अनुसरिला आहे.[3] कित्येक छंदांच्या लक्षणांमध्ये 'ऽ'या अवग्रहचिन्हाच्या मालिकेने प्रकट होणारी निरक्षर मात्रांची 'प्लुति' हीहि छंदोलक्षकाच्या मनावर असलेल्या सवयीच्या चालीच्या प्रभावाचीच निदर्शक होय.

या निरक्षर मात्रांचे वळसे 'छंदोरचने'त पटवर्धनांनी शेकडो छंदांना दिलेले आढळतात. असे करणे हे त्यांनी मुळात स्वीकारिलेल्या 'छंदांचा चालीशी संबंध नाही' या भूमिकेशी विसंगत तर आहेच. पण त्याहून नवल हे की इतक्या छंदांच्या घटनेत आणि एकेका चरणात सहा-सहा इतक्या मर्यादेपर्यंत **निरक्षर** मात्रा अंगभूत म्हणून नांदत असल्याचे प्रामाणिकपणे वाटत असताना 'पद्य म्हणजे लयबद्ध **अक्षररचना**' या निष्कर्षाला पटवर्धन पोहोचले तरी कसे ? याहूनहि गंमत ही की ते या मात्रा छंदांच्या लक्षणात दाखवितात, पण मोजत नाहीत[4]. मात्रा दाखवायची, पण मोजायची नाही, ही कोठली रीत ? एका सावकाराच्या मुलांमध्ये मृत्युपत्राप्रमाणे हत्तींचे वाटप करता येण्यासाठी त्यात स्वतःच्या एका हत्तीची भर घालणाऱ्या आणि वाटप होताच आपला हत्ती अलगद काढून घेणाऱ्या एका हुशार प्रधानाची गोष्ट सांगतात. त्या प्रधानाचीच हातचलाखी या निरक्षर-

---

१. छंदोरचना, पृ. ८–९.

२. छंदोरचना, पृ. ७, ५१२; पद्यमीमांसा, पृ. १३.

३. पद्यमीमांसा, पृ. २०.

४. जसे : '२७. वर्षा [। ए । ए + ऽ४ +] २१ मात्रा' (२२ नव्हेत); छंदोरचना, पृ. ३६३.





मात्रारूपी हत्तींच्या दळाने पटवर्धनांनी करून दाखविली आहे! हा आरोप टाळण्यासाठी या निरक्षर मात्रा मोजायच्या ठरविल्या, तरी विसंगति टळत नाही; कारण मग लवंगलता आणि दयिता, शुभगंगा आणि वर्षा, कर्णफुल्ल आणि राजसा, उद्धव आणि आणि आनंदरस- यांमध्ये भेदच राहणार नाही. निरक्षर मात्रांचे अस्तित्व आणि कालिकविरामात्मक यति या दोहोंहिवर श्रद्धा असलेल्या पटवर्धनांवर, यतिस्थानी यथेष्ट निरक्षर मात्रा दाखवून आवर्तनांची पूर्ति करण्याची सोय अनायासे उपलब्ध असताना, 'अनावर्तनी' म्हणून वृत्ते मानण्याचा प्रसंग यावा, ही फारच आश्चर्यकारक गोष्ट आहे. तात्पर्य, पटवर्धनांच्या (आणि जोशांच्याहि) छंदोलक्षणात या निरक्षरांनी कमालीचा गोंधळ घातला आहे. शास्त्रशुद्धि हवी असेल, तर छंदःशास्त्रात या निरक्षरांच्या कोलांट्यांना – 'प्लुतीं'ना – बंदी केली पाहिजे; आणि छंदांची पुन्हा एकवार मोजदाद केली पाहिजे. छंदःशास्त्र निरक्षरांचे नाही; साक्षरांचे आहे.

'प्लुत' उच्चार ही कल्पना व्याकरणातल्या ह्रस्व-दीर्घ कल्पनेशी समकक्ष असून छंदःशास्त्रातील लघु-गुरु कल्पनेहून सर्वस्वी भिन्न आहे. ह्रस्व-दीर्घ-प्लुत या चढत्या श्रेणीत अक्षरांच्या लांबीचा विचार आहे; लघु-गुरु या श्रेणीत अक्षरांच्या वजनाचा विचार आहे. पहिल्यात लांबीची मोजणी साक्षात् उच्चारणकालमेय आहे; दुसऱ्यात वजनाची मोजणी साक्षात् उच्चारणप्रयत्नमेय आणि परंपरेने उच्चारणकालमेय आहे. हेमचंद्राने दीर्घाप्रमाणे प्लुतालाहि द्विमात्रक अर्थात् गुरु मानिले आहे. पटवर्धनांनी प्लुत हा विवेचनात तेवढा त्रिमात्रक सांगितला आहे[1]; पण प्रत्यक्ष छंदोलक्षणात सुरवातीचा 'गुरु' आणि पुढच्या निरक्षर मात्रा मिळून आठ-आठ मात्रांपर्यंत दाखविला आहे. त्यांचा सर्वांत मोठा मात्रागण अष्टमात्रक नसता, तर त्यांच्या प्लुताची मात्रासंख्या याहि मर्यादेपलीकडे गेली असती. असा हा वेदान्तातल्या आत्म्याप्रमाणे 'अणोरणीयान् महतो महीयान्' असलेला प्लुत म्हणजे छंदोलक्षकाची कामधेनुच होय. त्याच्या साहाय्याने कोणत्याहि छंदाच आपल्या इच्छेप्रमाणे लक्षण सांगून त्याचे समर्थनहि करिता येईल. मग एकाच पद्याचे अनेक वैकल्पिक छंदहि संभवतील; आणि जुन्या काळचे हरदास-कथेकरी शार्दूलविक्रीडित श्लोकात अधेमधे निरक्षर मात्रांची भर घालून त्यांचे स्रग्धरेत रूपांतर करण्याची किमया करीत, तसा प्रकार छंदःशास्त्रात राजरोस चालू होईल. असे झाले म्हणजे हे शास्त्र लिहिण्यास अत्यंत सोपे आणि कळण्यास सर्वथा अशक्य (आणि अनवश्यक) होऊन बसेल !

१२. छंदांच्या निर्धारणाचे प्रमाण

याप्रमाणे छंदांची लक्षणे निर्धारित करण्याच्या कामी घेण्यात येणारा 'म्हणणी'चा आणि त्याबरोबर 'प्लुती'चा आधार सुटल्यावर त्यांचे कैवारी साहजिकच प्रश्न विचारतील की : छंदांच्या निर्धारणात जर म्हणणी प्रमाण मानावयाची नाही, तर काय प्रमाण मानावयाचे ? 'पद्यातील प्रमाण (standard) उच्चार' एवढेच याचे उत्तर आहे. जसे भाषेतील, तसे पद्यातीलहि संकेत शतकानुशतकांच्या प्रयोगाने रूढ झालेले असतात. असे भाषेतील मूलभूत रूढ संकेत झुगारले, – म्हणजे शब्दांचा प्रयोग सर्वमान्य अर्थांनी न करता स्वकल्पित अशा स्वतंत्र अर्थांने केला (जसे, 'भिंत' – शब्दाचा 'पुस्तक' अशा अर्थाने, 'जेवणे' याचा 'मरणे' अशा अर्थाने), रूढ आघात (accent) अव्हेरून भलत्याच अक्षरावर आघात देऊन शब्द उच्चारिले, इत्यादि – तर तसे करणाऱ्याचे बोलणे अनाकलनीय आणि हास्यास्पद होईल; किंबहुना, त्याचे भाषात्वच लोपेल. त्याचप्रमाणे पद्यातील मूलभूत रूढ संकेत (प्रमाण उच्चार, यति, इत्यादि) झुगारून पद्य रचिले, तर ते पद्य म्हणून अनाकलनीय आणि हास्यास्पद होईल; किंबहुना, त्यांचे पद्यत्वच लोपेल. पद्याची लय त्याच्या अक्षररचनेतून म्हणजे लगक्रमातून, मात्रावर्तनातून अथवा अक्षरावर्तनातून प्रतीतीला यावयास हवी; त्याच्या 'म्हणणी'त पेरलेल्या संगितालापातून अथवा तालमात्रातून नव्हे. चालीतून प्रतीतीला येणारी लय ही पद्याची अथवा छंदाची अंगभूत लय नव्हे; ती संगीतबंधनातून अथवा तालबंधातून प्रकट होणारी म्हणून त्या पद्यावर अथवा छंदावर आरोपित अशी लय होय. 'अन्न आ याहि वीतये

१. छंदोरचना, पृ. ६९.

गृणानो हव्यदातये । नि होता सत्सि बर्हिषि ॥' (सामवेदसंहिता १) या ऋचेच्या लगक्रमानुसारी पठनाने प्रतीतीला येणारी जी लय, ती त्या ऋचेची अथवा तिच्या गायत्री छंदाची अंगभूत लय होय. उलट, या ऋचेवर आधारलेले 'ओऽम्राइ ॥ आयाहिऽ३ वोइतोयाऽ२इ । गृणानोह । व्यदातो-याऽ२इ । तोयाऽ२इ ॥ नाइह्योतासाऽ२३ ॥ त्साऽ२ इबाऽ२३४ औहोवा ॥ हीऽ२३४षी ॥' हे जे गोतमाचे 'पर्क' (सामवेद–प्रकृतिगान १), त्यातून प्रतीतीला येणारी लय ही गानप्रभव लय होय; ती गायत्री छंदाची लय नव्हे. एकूण, पद्याक्षरांच्या लग-मूल्यानुसारी पठनाने निर्माण होणारी लय ही पद्याच्या छंदाची स्वतःची लय होय. हे पठन दीर्घाचे सर्वत्र गुरुत्व, ह्रस्वाचे परिस्थित्यनुसार लघुगुरुत्व, इत्यादि परंपरानिर्धारित प्रमाण उच्चारांच्या नियमाने निबद्ध असल्याने पद्यातील प्रमाण उच्चार हेच छंदाच्या निर्धारणाचे प्रमाण होय; कारण, छंद म्हणजे पद्याची लगमूल्याधिष्ठित लयाकृति होय.

आता हे प्रमाण उच्चार धाब्यावर बसवून जे पद्य-रचना करितात, त्यांच्या त्या रचनेला पद्य म्हणावयाचे की नाही ? म्हटल्यास, त्यांचे छंद कसे निर्धारित करावयाचे ? असे प्रश्न कोणी विचारील. हे प्रश्न पुढील प्रश्नांच्या धर्तीचे आहेत : अगदी लहान मुलांच्या, केवळ त्यांच्या आईवडिलांनाच कळणाऱ्या, बोलण्याला भाषा म्हणावयाचे की नाही ? लहान मुलांनी काढलेल्या चित्रांना चित्रे म्हणावयाचे की नाही ? अर्थात्, लहान मुलांचे बोलणे हे जसे अगदी मर्यादित अर्थाने भाषाच होय, आणि त्यांची चित्रेहि मर्यादित अर्थाने चित्रेच होत, त्याप्रमाणे प्रमाण उच्चारांना न अनुसरणारी पद्यरचना ही मर्यादित अर्थाने पद्यच होय; पण ते अविकसित, शिथिल अथवा हीन पद्य म्हटले पाहिजे. त्यातील छंद शोधून काढण्याचा खटाटोप हा एक तर लहान मुलांच्या बोलण्याचे अथवा चित्रांचे कौतुक करण्यासारखा आहे, किंवा उत्खननात सापडलेल्या अश्मयुगीन मानवाच्या आयुधांचा अभ्यास करण्यासारखा आहे.

कोणी म्हणेल 'हे लगमूल्याचे पंडिती नियम पंडितांनाच लखलाभ होवोत. आम्ही आपली आम्हाला सुचेल–रुचेल तशी पद्यरचना करू, म्हणू आणि वाखाणू' येथे हे ध्यानात घेतले पाहिजे, की ही लग-मूल्याची कल्पना कोणा पंडिताने आपल्या लहरीतून निर्माण करून पद्यावर लादलेली नाही; तर ती शत-कानुशतकांच्या पद्यरचनेच्या परंपरेतूनच मूर्त होऊन मान्यता पावलेली आहे. दुसरी एखादी समबल मूल्य-कल्पना पद्यक्षेत्रात येऊन रुजेपर्यंत तिची या क्षेत्रातील मान्यता अबाधितच राहणार. तिला न जुमानणारे पद्य अन्य काही मूलगामी तत्त्वावर अधिष्ठित असल तरच छंदाच्या दृष्टीने विचारार्ह ठरेल. कारण, कसलेच नियम –स्वांतर्भूत असेहि– न पाळणारी रचना ही कलाकृतीच्या प्रतिष्ठेला पोहोचू शकणार नाही. असे लगमूल्याव्यतिरिक्त एखादे मूलगामी समर्थ तत्त्व सध्या तरी पद्यक्षेत्रात प्रभावी झालेले दिसत नाही. नाही म्हणावयास 'राजा शिवाजी' या काव्याचे कर्ते महादेव मोरेश्वर कुंटे यांनी 'पद्यातील उच्चार बोलण्यातील उच्चारांसारखे असावे' असा पुरस्कार केला आहे. पण त्यांना या बाबतीत प्रायः कोणी अनुयायी मिळालेले दिसत नाहीत; फार काय, त्यांनी स्वतःच आपल्या काव्यात या तत्त्वाचे सार्वत्रिक पालन केलेले आढळत नाही. त्यामुळे पूर्वीप्रमाणे सांप्रतहि उच्चारतः गद्य हे आघात (accent) मूल्याधिष्ठित तर पद्य हे लग-मूल्याधिष्ठित राहिले आहे. प्रस्तुत 'पद्यातील उच्चार' या विषयासंबंधात पटवर्धनांनी काही विचार केला आहे. त्यातली ऋ या स्वराविषयीची त्यांची विधाने आणि शिफारसी, 'अक्षरा'ची व्याख्या, 'विवृत–संवृत' या संज्ञांचे विवरण इत्यादि गोष्टी[1] चिंत्य (आणि उपेक्षणीय) आहेत.

प्रस्तुत विषयाच्या अनुषंगाने, मराठी पद्यकाराला पद्यरचनेत रूढीने जे 'निरंकुशत्व' दिले आहे, त्याच्या 'मर्यादां'चे पटवर्धनकृत दिग्दर्शन[2] पद्य-काराचा 'अंकुश' म्हणूनच उल्लेखावयास हवे. मराठी पद्यातील शब्द ऱ्हस्वदीर्घांच्या बाबतीत गद्यातल्याइतके रोखठोक नसतात, आणि जुन्या भाषे-

१. छंदोरचना, पृ. ६७, ७५–७६.
२. छंदोरचना, पृ. ८१–८६.

अनुक्रमणिका

तील रूपे पद्यात रेंगाळत राहिल्याने पद्यातील रूपांचे वैविध्यही पुष्कळ असते, हे खरे. पण या बाबतीतले स्वातंत्र्य पद्यकाराने परंपरेच्या मर्यादा न उल्लंघिता अनुभविणे योग्य होईल. 'अपि माषं मषं कुर्यात्, छन्दोभङ्गं न कारयेत्' ही 'स्थितस्य गतिः' आहे; सवलतीचा दाखला नव्हे. किंबहुना, 'कारयेत्–कुर्यात्' या प्रयोगावरून पाहिले, तर 'अस्माकूणां नैयायिकानाम् अर्थेरि तात्पर्यम्, न तु शब्दरि' यातल्या प्रमाणे प्रस्तुत 'माषोक्ती'तही अव्याकरणिक प्रयोगांचा उपहासच प्रामुख्याने अभिप्रेत असावासे वाटते.

१३. मुक्तपद्य, मुक्तच्छंद[१] आणि मुक्तशैली

छंदोमयी रचना करिताना पुष्कळदा असे होते की कधी छंदात बसत नाही म्हणून, तर कधी यमक जुळत नाही म्हणून, कवीला सोपा शब्द टाकून कठीण शब्द किंवा रुचीचा टाकून अरुचीचा शब्द योजावा लागतो; तर कधी ठरावीक चरणसंख्या भरण्यासाठी अर्थपोष होत नसतानाहि भरीला शब्द घालावे लागतात. या आणि अशा जाचक बंधनातून सुटून भाषाभिव्यक्तीचे लयबद्ध पण सुकरसुगम असे वहन निर्माण करण्याची मराठी कवींची आकांक्षा प्रथम विठोबाअण्णांच्या[२] आणि इतरांच्या कटिबंधात अस्पष्टपणे प्रतिबिंबित झाली आहे. यापुढचा या दिशेने झालेला प्रयत्न म्हणजे यमकबंधन, कडवकबंधन आणि चरण-वाक्यांच्या मेळाचे बंधन– या तीन बंधनातून मुक्त अशी विनायक दामोदर सावरकर यांच्या 'गोमांतक' काव्यातील इंग्रजी 'ब्लॅंक व्हर्स'-च्या धर्तीची रचना. तथापि प्रत्येक चरण विशिष्ट मात्रावलीचा हे बंधन सावरकरांनी पाळलेले असल्यामुळे छंदःशास्त्राच्या दृष्टीने पाहता त्यांची ही रचना 'जाति' वर्गातील रूढ प्रकारातच मोडणारी आहे.

या क्षेत्रातली पुढची कक्षा अशी, इंग्रजी 'फ्री व्हर्स'च्या वळणाची, 'मुक्तच्छंद' या नावाने वावरणारी रचना मात्र 'छंद' वर्गातील रूढ प्रकारात मोडण्यासारखी नाही. आत्माराम रावजी देशपांडे, वामन नारायण देशपांडे, आणि त्यांच्याही पूर्वी पुरुषोत्तम शिवराम रेगे यांनी हाताळलेल्या आणि रुळविलेल्या या रचनेने 'छंद' हे आपले नाव सार्थ करण्यापुरते स्थूल अक्षरसंख्येने अथवा मात्रासंख्येने नियमित अशा सर्वात लहान आवर्तनी चरणकाचे तेवढे बंधन स्वीकारिले आहे; आणि मुक्तपद्यात अनुसरिलेले चरणाच्या ठराविक लांबीचेही बंधन टाकून दिले आहे. काही आधुनिक मराठी कवितात आढळणाऱ्या गद्यप्राय रचनेला ना. ग. जोशी 'मुक्त शैली' असे नाव देतात, आणि ग्रंथगत ओवी ही मराठीतील पहिली मुक्त शैलीची रचना मानतात.[३] येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की ओवी ही अक्षरसंख्येने स्वैर असली तरी यमकबद्ध असते. त्यामुळे समग्र चरणात मिळून लयीचा प्रत्यय यावयास रेंगाळला, तरी तो चरणान्ती खचित येतो. 'मुक्त-शैली' नामक गद्यप्राय रचनेत मात्र यमकाच्या अभावी तो दुःसाध्य आहे.

पटवर्धनांना मुक्तच्छंदी रचना मंजूर नाही.[४] त्यांच्या मते प्रत्येक चरण समान आवर्तनांनी घटित असणे ही पद्यरचनेची किमान अट आहे. त्यांचे हे मत मराठी कवींना मानवलेले नाही, हे गेल्या काही वर्षांतील विपुल मुक्तच्छंदी रचनेवरून उघड होते. पटवर्धनांनी मुक्तच्छंदाला नाक मुरडले आहे ते दोन गोष्टींसाठी: त्याचे अक्षरनियतत्व आणि त्याचे विषम चरण. पण या गोष्टी त्यांना संमत असलेल्या रूढ छंदःप्रकारात आहेतच की! सहस्रबुद्धयांनी छंदोमय रचनेच्या इतिहासाचा दाखला देऊन मुक्तछंद ही परागति ठरविली आहे.[५] त्यांच्या मते ज्ञानदेवांची ओवी हीही परागति ठरावी. या संदर्भात ज्या एका महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष होते ती ही की मुक्तच्छंदाचा पुरस्कार आणि स्वीकार ज्यांनी केला, त्यांनी तो रूढ छंदःप्रकारात

---

१. काव्यविभ्रम, पृ. ८० – ९०; छंदोरचना, पृ. ३६६ – ३८०.

२. छंदोरचना, पृ. ३८–३९.

३. मराठी छंदोरचना, पृ. ३८०, १८३.

४. छंदोरचना, पृ. ३७ – ४७; पद्यप्रकाश, पृ. १८ – १९

५. पद्यमीमांसा, पृ. ९०.

रचना करण्याच्या अशक्तीमुळे नसून काही एका वैचारिक भूमिकेवरून जाणीवपूर्वक केला. गांधीजी जाडीभरडी वस्त्रे वापरीत, ते काय त्यांचे मागासलेपण समजावयाचे ?

१४. छंदांचे परिगणन आणि नामकरण

वृत्त, जाति, 'छंद' (= अक्षरी) मिळून १३०० च्यावर प्रकार 'छंदोरचने'ने लक्षिलेले असून त्यात वृत्तेच जवळ-जवळ हजार आहेत. वृत्तांची ही संख्या दिसण्यास प्रचंड असली, तरी त्यांतली बहुसंख्य वृत्ते ही प्रस्तारांच्या गणिती संयोगांनी घडलेली, खरोखर प्रयोगात्मकच आहेत; अर्थातच त्यांची उदाहरणे छंदःशास्त्रावरील ग्रंथांहून अन्यत्र आढळत नाहीत. या हजार वृत्तांपैकी प्रचारातली अशी वृत्ते चाळीसच्या सुमारास आणि त्यांतली ही बहुप्रयुक्त वृत्ते वीसच्या जवळपास असलेली आढळतील. 'छंदोरचने'त लक्षिलेल्या जाती २६० आहेत. पण त्यातल्या मूलभूत जाति शंभराच्या आसपास असाव्या; अवशिष्ट जाति या मूलभूत जातींच्या विविध चरणांचे जोडणीने घडलेल्या आहेत. पटवर्धनांनी 'छंद' ५३ दिले आहेत. त्यांनी न लक्षिलेल्या आणखी ५३ छंदांचा परामर्श निशिकांत करकरे यांनी केला आहे[१]; त्यात त्यांनी मुक्तच्छंदाचाही अंतर्भाव केला आहे. ना. ग. जोशी यांनी आणखी २६ छंदांचे 'नवे' अथवा 'अलक्षित' म्हणून परिगणन (आणि नामकरण) केले आहे[२]. तथापि मागे चर्चिलेल्या कारणांमुळे[३] या सर्व छंदांची लक्षणे पुन्हा एकवार शुद्ध छंदःशास्त्रीय तत्त्वांच्या निकषाने तपासून त्यांची संख्या निर्धारित करणे आवश्यक आहे.

परंपरागत जुन्या छंदांची नावे त्यांच्या प्रसिद्ध उदाहरणातील एखाद्या संस्मरणीय ललित शब्दाच्या अनुरोधाने योजिलेली असावी, अशी उपपत्ति मांडून[४] पटवर्धनांनी त्याच पद्धतीने नवलक्षित छंदांची नावे सुचविलेली आहेत. इंद्रवज्रा, वातोर्मि इत्यादि छंदोनामांचा उगम वैदिक ऋचात संभवत असल्याचे यशवंत गणेश फफे यांनी दाखविले आहे;[५] तेहि पटवर्धनांच्या उपपत्तीला पोषक आहे. अर्धसम अथवा विषम घटनेच्या पुष्कळशा छंदांना त्यांच्या घटकांच्या स्वतंत्र नावावरून संक्षेपाने बनविलेली नावे देण्याचा प्रयोग कोणीतरी करून पहाण्यासारखा आहे. यामुळे त्या त्या छंदांची सापेक्ष घडण तर ध्यानात येईलच; शिवाय छंदांच्या नावांचा अकारण पसाराही वाढणार नाही. जसे, 'आख्यानकी'–ऐवजी 'इंद्रोपेंद्रा'; 'शिशिरा'–ऐवजी 'इंद्रवंशस्थ'; 'तनुतमा' – ऐवजी 'द्रुतप्रमिता'; 'सदामंडिता' – ऐवजी 'कुलकभगिनी'; 'मन्मथसुंदर' – ऐवजी 'हरिहरिणी'; 'स्वतंत्र' – ऐवजी 'चंद्रकांतकला', इत्यादि.

१५. छंदांचा विकास आणि इतिहास

छंदांच्या विकासाचा काही थोडा विचार छंदोविषयक ग्रंथात आणि स्फुट लेखात आढळतो. सर्वांत जुनी अक्षरनियत छंदोमयी रचना वैदिक वाङ्मयात आहे, याबद्दल दुमत नाही. या वैदिक छंदातून नियत लगक्रमाच्या संस्कृत वृत्तांचा विकास झाला, हेही बहुतेक सर्वमान्य आहे. हा वृत्तांचा विकास होत असतांनाच दुसरीकडे प्राकृतात 'जाति' या मात्रानियत प्रकाराचा विकास होत गेला, असे ना. ग. जोशी यांनी प्रतिपादिले आहे.[६] पटवर्धनांनी आवर्तनी वृत्तांचा उगम जातीत मानिला आहे.[७] बारा अक्षरांपर्यंत चरणमर्यादा असलेली वृत्ते आणि जाति या दोहोंचाहि उगम वैदिक छंदातच असल्याचे यशवंत गणेश फफे दाखवितात.[८] मराठी जाति – पद्यरचनेत लोकप्रिय असलेली 'ध्रुवपद+

१. 'काही नवे पद्यप्रकार' : म. सा. पत्रिका, एप्रिल-सप्टेंबर १९५५.
२. मराठी छंदोरचना, पृ. ४५४–५५.
३. प्रस्तुत लेख, अधिकरण १०–१२.
४. छंदोरचना, पृ. १०१–१०५.
५. म. सा. पत्रिका, जुलै–सप्टेंबर १९४९.
६. मराठी छंदोरचना, पृ. २८.
७. छंदोरचना, पृ. ९४,
८. म. सा. पत्रिका, एप्रिल – डिसेंबर, १९४९.

अंतरा ' या मोडणीची रचना वेदात पुष्कळ आढळत असल्याचे त्यांनी दाखविले आहे. नरसिंह चिंतामण केळकर हे जातीपेक्षा वृत्त जुने समजतात.[1] या विषयात उपलब्ध अशा सर्व साधनांचा परामर्श करून सर्वस्पर्शी अशी एखादी उपपत्ति सविस्तर मांडण्यास अजून पुष्कळ अवसर आहे. प्रसिद्ध छंदः-प्रकारांचा जुन्यात जुना प्रयोग वाङ्मयात कोठे आढळतो, याचाहि शोध घेण्यासारखा आहे. तो घेतला म्हणजे ' मंदाक्रांता वृत्त ही कालीदासाची वाङ्मयाला बहुमोल देणगी होय ' असे जे कोणी म्हणतात,[2] त्यातील तथ्य अजमाविणे सुकर होईल. साकी, दिंडी, अभंग, ओवी इत्यादि ' खास मराठी ' समजल्या जाणाऱ्या छंदांच्या नावांचे आणि परंपरेचे विवेचन ' मराठी छंदोरचने 'त अन्यमतविमर्शपूर्वक केलेले आहे.[3] राजवाड्यांचा ' मराठी छंद ' हा निबंध याच विषयाची चर्चा करणारा आहे. विस्तारभयास्तव त्यांचा येथे केवळ उल्लेखापलीकडे परामर्श करता येत नाही. छंदःशास्त्राचा इतिहास पटवर्धनांनी एका प्रकरणात दिला आहे. तो याहून विस्ताराने आणि साक्षेपाने लिहिला जाणे आवश्यक आहे. त्यात अन्य नव-भारतीय भाषांतील छंदःशास्त्रविषयक ग्रंथांचा परामर्श झाल्यास आणखी उत्तम. अन्यभाषीय ग्रंथांपैकी एक हिंदी आणि एक गुजराती एवढ्या दोनच ग्रंथांचा परामर्श पटवर्धनांनी केला आहे. अशा पंचवीस ग्रंथांचा संक्षेपतः परामर्श केल्यावर, छंदःशास्त्राच्या सिद्धान्तांचा आणि छंदःप्रकारांच्या विकासाचा विमर्श त्यांपैकी एकातही आढळत नसल्याच्या असमाधानाने त्या प्रकरणाचा उपसंहार करून पटवर्धनांनी ' छंदो-रचने'ची रुजवात करून दिली आहे. ते असमाधान ' छंदोरचने'च्या अवतारानंतरहि सर्वस्वी दूर झालेले नाही, हे मागे चर्चिलेल्या विषयावरून ध्यानात येईल.

मराठीतील परंपरागत लोकप्रिय अशा काही पद्य-रचनांचे छंदःशास्त्रदृष्ट्या विवेचन करण्यासाठी बरेच आलोडन आणि संकलन करून ना. ग. जोशी यांनी आपल्या ग्रंथात तीन प्रकरणे लिहिली आहेत. त्यांपैकी एकात त्यांनी ' धवळे, आरत्या ' इत्यादि भक्तिपर प्रकारांचा, दुसऱ्यात ' लावण्या–पोवाडे ' या शाहिरी रचनांचा, आणि तिसऱ्यात ' स्त्रीगीते, बालगीते, उखाणे, हादग्याची गाणी, कहाण्या ' इत्यादि लौकिक रचनांचा परामर्श केला आहे. ज्याला म्हणून छंदाचा थोडाफार गंध आहे, असा बहुधा एकही जुन्या मराठी पद्यवाङ्मयातील प्रकार या तीन प्रकरणां-बाहेर राहणार नाही.

१६. लयबद्धता आणि भावनाविष्कार

पद्यात्मक रचनेचा सामान्यतः काव्याशी आणि विशेषतः भावनाविष्काराशी काय संबंध आहे, हा विषय वास्तविक छंदःशास्त्राचा नव्हे. तथापि एक आनुषंगिक विषय म्हणून त्याचा परामर्श काही छंदो-ग्रंथात केलेला आहे. यासंबंधीच्या मतांची चर्चा करून, पद्यात्मकता ही काव्याला आवश्यक नव्हे तरी पोषक आहे, कारण लयबद्धतेमुळे ती भावनाविष्काराला अनुकूल आहे, असा निष्कर्ष रामचंद्र श्रीपाद जोग यांनी काढिला आहे[4]. असाच अभिप्राय पटवर्धनांनीहि व्यक्त केला आहे[5].

पण लयबद्धता ही भावनाविष्काराला अनुकूल आहे, हे म्हणणे यथार्थ आहे का ? लयबद्धतेचा आणि तिच्या द्वारा पद्यात्मकतेचा भावनांशी संबंध असता, तर भावनांची अभिव्यक्ति अधिक उत्कट होण्यासाठी (ज्यांना शक्य आहे त्यांनी) संभाषणातहि पद्याचा अवलंब केला असता; आणि गद्यातहि उत्कट भावना-विष्कार प्रतीतीला येतो तो आला नसता. विशिष्ट छंदांचा विशिष्ट भावनांशी जोडलेला संबंधही असाच भ्रममूलक आहे. तसा काही संबंध असता, तर एकाच छंदात अनेक रसांचा परिपोष झालेला वाङ्मयात दृष्टीस पडतो तो पडला नसता. भावनांशी संबंध

१. सह्याद्रि, जून १९३७.

२. डॉ. सुकुमार सेन, कलकत्ता विश्वविद्यालय. आपले हे मत त्यांनी लेखरूपाने प्रकाशित केलेले नाही.

३. मराठी छंदोरचना, पृ. १०२–१४६.

४. अभिनव काव्यप्रकाश, पृ. ३१९–३२६.

५. छंदोरचना, पृ. ५.





शब्दांच्या अर्थांचा आहे; त्यांच्या गद्य आणि पद्य या बाह्य पेहरावांचा नाही.

तर मग एखादा भाव गद्यस्वरूपाने मांडला असता होणाऱ्या परिणामाहून, तोच पद्यस्वरूपाने मांडला असता होणारा परिणाम अधिक आढळून येतो, तो कशाने ?–तो गद्यगत सौंदर्याहून पद्यगत सौंदर्य अधिक असल्याने येतो. शब्दार्थ तेच असताना केवळ शब्दातून आणि अर्थांतून अभिव्यक्त होणोरे सौंदर्य गद्यपद्यात परिणामतः समान असते. ते सौंदर्य लयबद्धतेमुळे स्वतंत्रपणे प्रकट होणाऱ्या सौंदर्याने पद्यात प्रगुणित होते. याप्रमाणे गद्याहून पद्यामध्ये परिणामाधिक्य आढळते, ते पद्यातील सौंदर्याच्या परिणामाधिक्यामुळे होय. एखादे पद्य नुसते सरळ वाचण्याने होणारा परिणाम आणि ते सुरेलपणे गाण्याने होणारा परिणाम यामध्ये फरक का पडतो ?–तर दुसऱ्या पक्षी शब्दार्थनिष्ठ सौंदर्यात स्वरनिष्ठ सौंदर्याची भर पडलेली असते म्हणून. स्वरसंगीताला वाद्यसंगीताची साथ मिळाल्यामुळे परिणामात पडणारा फरक याच स्वरूपाचा असतो. सारख्याच काळात दोन मजुरांनी केलेल्या कामाहून चार मजुरांनी केलेले काम अधिक होते, हे काळ-कामवेगाच्या गणितातले अगदी साधे उदाहरण आहे.

भिन्न क्षेत्रातील भावांचा – वस्तूंचा – परस्परांशी काल्पनिक संबंध जोडण्याची प्रथा आपल्याकडे फार प्राचीन कालापासून आहे. दिवसातील विशिष्ट प्रहरांचा विशिष्ट संगीतरागांशी, संगीतरागांचा आणि वृत्तांचा विशिष्ट रसाशी, यादृच्छिक घटनांचा भविष्यातील वैयक्तिक जीवनाशी संबंध जोडण्याची हौस मानवी – विशेषतः भारतीय – मनाला विलक्षण आहे. तिच्या परंपरेत, दिवसाच्या कोणत्या प्रहरी कोणता रंग पहावा, कोणते फूल हुंगावे; कोणत्या वनस्पतींचा अथवा पशुपक्ष्यांचा कोणत्या वाङ्मयरसांशी अथवा संगीतरागांशी संबंध आहे; कोणते मूलद्रव्य ब्राह्मण–क्षत्रिय इत्यादींपैकी कोणत्या वर्णाचे आहे; पदार्थविज्ञान – रसायन इत्यादींपैकी कोणत्या शास्त्राची मानवी आकृति, वेषभूषा, रंग ही कोणती, – या विषयी काही कल्पना निघून रूढ होणे असंभाव्य नाही. अशा रूढ काल्पनिक संबंधाचाच विचार करण्याचा हेतु बाळगून जर एखादे शास्त्र प्रवृत्त झाले तर गोष्ट वेगळी. एरवी त्यांचा शास्त्राने विचार करण्याची आवश्यकता नाही.

१७. उपसंहार

आवश्यकता आहे, ती छंदःशास्त्राला अधिक पद्धतशीरपणे प्रामाण्याच्या भक्कम पायावर उभे करण्याची आहे. अमुक एका पद्यांत मला अमुक एक घटना जाणवते, एवढे म्हटल्याने छंदःशास्त्रज्ञाची जबाबदारी संपत नाही. त्याला होणारी ती जाणीव यथार्थही असेल. पण ती तो जोवर प्रमाणांनी सिद्ध करीत नाही, तोवर त्याचे प्रतिपादन शास्त्राच्या पदवीला पोहोंचू शकत नाही. ‘ माझी श्रुतिसंवेदना तीक्ष्ण आहे, ’ असे म्हणणे हे त्या जाणिवेच्या यथार्थतेचे प्रमाण नव्हे. पण दुर्दैवाची गोष्ट अशी की मराठीत या शास्त्रावर लेखन करणारे जे काही हाताच्या बोटांवर मोजण्याइतके ग्रंथकार आहेत, त्यांच्यापैकी कोणीही या अंगाकडे द्यावे तितके लक्ष दिलेले नाही. त्यामुळे गणिताचे उत्तर योगायोगाने बरोबर देऊनही त्याची रीत चुकणाऱ्या विद्यार्थ्यासारखी त्यांची अवस्था झाली आहे. ते लयसिद्धान्त बरोबर सांगतात, पण लयस्वरूप विशद करीत नाहीत; लयस्वरूप विशद केले तर लयीचे शुद्ध आवर्तनांहून अन्य स्वरूप ओळखत नाहीत; छंदाचा चालीशी संबंध नाही म्हणतात, आणि पद्यांना संगीततालात अथवा संगीतस्वरात बसवून त्यांचे छंद सांगतात; मालिनी-वृत्तातले पद्य बालगंधर्व वेगळया चालीत म्हणतात म्हणून त्या पद्यात मराठी छंदःशास्त्रज्ञांना नव्या छंदाचा साक्षात्कार होतो;[१] ते छंदाला अक्षररचना म्हणतात, आणि त्याच्या प्रकारांची लक्षणे देतांना यथेच्छ निरक्षर मात्रा दाखवितात; आवर्तनपूर्तीसाठी निरक्षर मात्रा दाखवितात ते दाखवितात, पण त्या मोजीत नाहीत; नवीन गण कल्पितात, पण त्यांचे अस्तित्व सिद्ध करीत नाहीत; पद्यपठनात श्वास घेण्याची तरतूद करण्यामध्ये यतीचे साफल्य समजतात, पण अगदी लहान वृत्तांत असलेले यति आणि सवात मोठ्या वृत्तातला चरणांतर्गत यतीचा अभाव यांची संगति लावून दाखवीत नाहीत ! तात्पर्य लयतत्त्वाचे आणि यतीचे परिपूर्ण विवेचन केले, असमर्थनीय निरक्षर मात्रांचे उच्चाटन केले, आणि संगीत-

१. मराठी छंदोरचना, पृ. ७८–९.

अनुक्रमणिका





तालस्वरांचा कळत-नकळत मनावर पडणारा प्रभाव दूर केला, तर समग्र 'छंदोरचने'ची फेरमांडणी करावी लागल्याशिवाय राहणार नाही! छंदोमय रचनेचा विकास आणि परंपरा याविषयी थोडेफार लिहिले गेले असले, तरी या विषयाचे सविस्तर आणि सर्वांगपूर्ण विवेचन करणारा ग्रंथ मराठीत अजून झालेला नाही. छंदःशास्त्राचा अथवा छंदःशास्त्रावरील ग्रंथांचा पटवर्धनांनी दिलेला इतिहास अगदी त्रोटक आहे. हे सर्व ध्यानात घेतल्यावर असे म्हणणे भाग पडते की छंदाची घटना, रचना आणि परंपरा यांचे पद्धतशीर रेखीव, प्रमाणाधिष्ठित असे विवेचन पुरेशा प्रमाणात मराठी भाषेत अजून झालेले नाही.

श्री. कृ. मो. शेंबवणेकर

प्राचीन वाङ्मयातील यवन कोण ?

प्राचीन भारतीय कालखंड निश्चित करताना मुख्य अडचण उभी रहाते ती कालमापक प्रमाणांची व निर्देशांची. महाभारतरामायणादि ग्रंथांचे, पाणिनि, पतंजलि वगैरे ग्रंथकारांचे, व कालिदासादि अति प्रसिद्ध महाकवींच कालनिर्णयसुद्धा काही त्यांच्या अंतर्गत उल्लेखांवरूनच करण्यात आले आहत हे त्या विषयाच्या अभ्यासकांना चांगलेच परिचित आहे. क्वचित् प्रसंगी परदेशीय प्रवाशांच्या ऐतिहासिक ग्रंथांचेहि त्या कामी बहुमोल साहाय्य झाल आहे. परंतु अत्यंत प्राचीन म्हणून गणल्या जाणाऱ्या मन्वादिक स्मृतिकारांचे, व त्याचप्रमाणे पाणिन्यादिक वैयाकरणांचे कालनिर्णय केवळ एका जनसंघाच्या उल्लखावरूनच स्थिर करण्यात आले आहेत ह फार थोड्यांना माहित आहे. तो जनसंघ म्हणजे प्राचीन यवन लोक. महाभारतांतील व रामायणातील धेनुहरणात यवनांचे व कांबोजादिक इतर परदेशीय जनांचे स्पष्ट उल्लेख आले आहेत. ' ततोऽस्त्राणि महातेजा विश्वामित्रो मुमोच ह । तैस्ते यवनकांबोजा बर्बराश्चाकुलीकृताः ॥ ' मनुस्मृतीतहि जे क्षत्रियवर्ग क्रियालोपामुळे व अन्य कारकारणांनी आर्यत्वापासून भ्रष्ट झाले त्यांचे परिगणन करताना यवनांचा उलेख आढळतो. ' पौंड्रकाश्चौड्रद्रविडाः काम्बोजा यवनाः शकाः । पारदाः पल्हवाश्चीनाः किराता दरदाः खशाः ॥ ' पाणिनीय सूत्रामध्ये यवन शब्दाचे स्त्रीलिंगी रूप ' यवनानी ' होते असे स्पष्ट विधान आहे. वार्तिककार कात्यायनाने तेथे थोडी दुरुस्ती करून ' यवनी ' म्हणजे यवनस्त्री; आणि ' यवनानी ' म्हणजे यवनांची लिपी असा भेद दाखविला आहे. पातंजल महाभाष्यातहि ' अरुणद्यवनः साकेतम् ' असे एक उदाहरण म्हणून दिले आहे. आणि भरताच्या नाट्यशास्त्रात व कालिदासादि कवींच्या नाटकात ' यवनी ' म्हणून एक परदेशीय स्त्री भारतीय सम्राटाच्या पदरी त्याच्या आयुधागाराची देखरेख करण्यासाठी निवडीत असत असा स्पष्ट पुरावा मिळतो. इतकेच नव्हे, तर वराहमिहिराच्या ' बृहत्संहिता ' नामक ग्रंथात यवनांच्या ज्योतिःशास्त्र, शाकुन, इत्यादि विषयांतील नैपुण्याबद्दल स्पष्ट शब्दात उल्लेख आढळतो.

" म्लेच्छाहि यवनास्तेषु सम्यक्शास्त्रमिदं स्थितम् ।
ऋषिवत्तेऽपि पूज्यन्ते किं पुनर्वेदविद् द्विजः ॥ "

म्हणजे यवन लोक म्लेच्छ असताहि त्यांच्या ज्योतिर्विषयक प्रवीणतेमुळे त्यांना ऋषींप्रमाणे मान मिळतो. मग वेदपारंगत ब्राह्मणाविषयी काय सांगायचे ? याचप्रमाणे इतरत्रहि संस्कृत वाङ्मयात यवनाविषयी उल्लेख शतशः विखुरलेले आढळतात.

यवन म्हणजे आयोनियन ?

तर मग हे भारतीय लोकांना प्राचीन काळापासून— अति प्राचीन काळापासून म्हटले तरी चालेल— परिचित असलेले यवन लोक कोण ? असा प्रश्न स्वाभाविकपणे उद्भवतो. फक्त वैदिक वाङ्मयात मात्र त्यांचा उल्लेख आढळत नाही. परंतु वेदांग म्हणून गणल्या गेलेल्या पाणिनीय सूत्रात, व रामायण, मनुस्मृति वगैरे फार प्राचीन म्हणून मानल्या गेलेल्या ग्रंथात, ज्यांचा उल्लेख वारंवार आढळतो ते लोक भारताच्या नजिकचे, किंवा व्यापारादि व्यवहारामुळे किंवा अन्य कारणांमुळे भारताशी संबंध जमलेले असले पाहिजेत हे उघड आहे. युरोपियन पंडितांनी जेव्हा संस्कृत वाङ्मयाचा अभ्यास सुरू केला तेव्हा, म्हणजे इसवी सनाच्या एकोणिसाव्या शतकात, त्यांनी यवन म्हणजे प्राचीन ग्रीक लोक असा प्रथम शोध लावला. त्यांच्या मते यवन शब्द Ionian ह्या शब्दापासून उत्पन्न झालेला असावा. कारण, त्या दोन शब्दांमध्ये वर्णसाम्य आहे आणि अलेक्झांडर बादशाहाच्या स्वारीपासून, म्हणजे इसवी सनापूर्वीच्या चौथ्या शतकापासून, ग्रीक लोकांचा भारतीयांशी संबंध आला हे एक ऐतिहासिक सर्वमान्य प्रमाण आहे. शिवाय, अशोकाच्या शिलालेखात एके ठिकाणी ॲन्टिओखुस नामक एका ग्रीक राजाचा उल्लेख ' अंतिओको नामा योनराजा ' अशा शब्दात आलेला आढळतो.

अनुक्रमणिका





अर्थात्, योनराजा म्हणजे यवनांचा राजा हे निर्विवाद आहे.

इतकी साधनसामग्री सिद्ध झाल्यावर युरोपियन पंडितांची अनुमानप्रणाली अव्याहत सुरू झाली. आणि त्यांनी उपरिनिर्दिष्ट संस्कृत ग्रंथांचे व ग्रंथकारांचे रचनाकाल व जीवनकाल त्या अनुरोधाने ठरविले. ग्रीक लोकांचा भारताशी संबंध अलेक्झांडरच्या स्वारीपूर्वी आला नाही हे खुद्द ग्रीक लोकांनी लिहिलेल्या ऐतिहासिक प्रबंधांवरूनच सिद्ध होते. आणि रामायणमहाभारतात जर यवनांचा निर्देश अनेकत्र आढळतो तर अर्थातच, त्या ग्रंथांची रचना इसवी सनापूर्वी दुसऱ्या, किंवा फार तर तिसऱ्या, शतकापूर्वी झालेली नसणार हे उघड आहे. तोच न्याय पाणिनि, मनु वगैरे ग्रंथकारांच्या बाबतीत लागू पडतो. आणि संस्कृत वाङ्मयाची प्राचीनता अशा रीतीने केवळ 'यवन' शब्दाच्या निर्देशावरून निश्चित करण्यात आली. पाणिनीचा काल इसवी सनापूर्वी निदान आठवे शतक तरी असावे असे डॉ. रा. गो. भांडारकर, कै. चिं. वि. वैद्य वगैरे विद्वानांचे अन्य प्रमाणांवरून मत बनले असताही ही 'यवन' शब्दाची धोंड जी त्यांच्या मार्गात आडवी आली तिचे उल्लंघन करणे त्यांना कष्टप्रद झाले असे त्यांच्या तद्विषयक चर्चेवरून स्पष्ट दिसते. कै. वैद्यांनी पाणिनीचा काल इ. सनापूर्वीचे आठवे शतक तरी किमान धरला पाहिजे असे ठरविताना यवन म्हणजे ग्रीक लोक हे मान्य केले आहे. तथापि अलक्झांडरच्या स्वारीपूर्वीही पर्शियन साम्राज्याच्या भारताशी असलेल्या सन्निकर्षामुळे यवनांचा परिचय भारतीय जनतेला असावा असा युक्तिवाद केला आहे. परंतु असले युक्तिवाद प्रतीतिकारक होत नाहीत असे कष्टाने म्हणवे लागते. ब्युल्हर नामक जर्मन पंडिताने मनुस्मृतीचे Sacred Books of the East नामक ग्रंथमालेमध्ये जे इंग्रजी भाषांतर केले आहे त्याच्या विस्तृत प्रस्तावनेतहि त्याने त्या ग्रंथाचा काल इसवी सनापूर्वीचे पहिले, किंवा इसवी सनाचे पहिले शतक, असा निर्णय दिला आहे. आणि त्याचे निर्णायक प्रमाण म्हणजे यवन शब्दनिर्देश असे धरले आहे. यावरून ह्या शब्दाचा उल्लेख प्राचीन कालनिर्णय ठरविण्यात किती महत्त्वाचा आहे ते लक्षात येईल. भारतीय परंपरेने चालत आलेले सर्व कालनिर्देश, अर्थातच अविश्वसनीय ठरले.

युरोपियन पंडितांचे संशोधन

युरोपियन पंडितांनी ऐतिहासिक परंपरेची जागृति भारतीय विद्वानात निर्माण केली ही गोष्ट खरी आहे; आणि आपणही त्याबद्दल त्यांचे ऋणी असले पाहिजे. परंतु त्यांनी जे वैदिक वाङ्मयाचे व त्याचप्रमाणे इतर प्राचीन वाङ्मयाचे कालनिर्णय केले ते भारतीय परंपरेशी बहुतांशी विसंगत आहेत हेही आपण सतत लक्षात ठेवले पाहिजे. आणि डॉ. रा. गो. भांडारकर, शं. बा. दीक्षित, लो. बा. गं. टिळक, चिं. वि. वैद्य वगर विद्वानांनी पाश्चात्यांनी काढलेले काही काही निष्कर्ष भ्रममूलक व अतएव अग्राह्य असे साधार दाखविले आहे. भारतीय संस्कृति प्राचीन ग्रीक संस्कृतीपेक्षा प्राचीनतर नसावी असाच सामान्यपणे पाश्चात्त्यांचा अभिनिविष्ट दृष्टिकोन होता. त्याचप्रमाणे जेथे जेथे संस्कृत व ग्रीक विद्याकलादिकात अथवा शास्त्रात त्या दोहोंमध्ये काही साम्य आढळते तेथे तेथे ते साम्य ग्रीक संस्कृतीच्या परिचयामुळेच आले असले पाहिजे असा त्यांचा आग्रहाचा पक्ष होता. आणि तो अजूनही साफ विलयास गेलेला नाही. ह्याचा परिणाम असा झाला की प्राचीन कालनिर्णयाचा प्रश्न जेथे स्पष्ट-ऐतिहासिक पुराव्याच्या अभावी उत्पन्न होतो तेथे युरोपियन विरूद्ध भारतीय असे दोन मतप्रवाह आज पुष्कळ वर्षे चालू असलेले आढळतात. टिळकांनी आपले Arctic Home in the Vedas आणि Orion हे दोन्ही ग्रंथ भारतीय परंपरेची उज्ज्वल प्राचीनता सिद्ध करण्यासाठीच लिहिले. शं. बा. दीक्षितांनीही आपल्या ज्योतिःशास्त्रविषयक ग्रंथात वैदिक वाङ्मयाचा काल युरोपियन पंडितांनी ठरविल्यापेक्षा फार पूर्वीचा आहे असे सप्रमाण सिद्ध केले आहे. हे सर्व खरे असले तरी यवन म्हणजे प्राचीन ग्रीक लोक, दुसरे कोणी नव्हत, हा जो समज एकदा बद्धमूल झाला त्याजविषयी कोणाला फारशी शंका आली नाही. नाही म्हणावयास पाउणशे वर्षांपूर्वी कलकत्याचे तत्कालीन प्रख्यात विद्वान डॉ. राजेंद्रलाल मित्र ह्यांनी मात्र यवन म्हणजे मुख्यतः पर्शियन लोक असे मत प्रतिपादिलेले आढळते. तथापि त्या मतास जितक्या बळकट पुराव्याची आवश्यकता होती तितकी न मिळाल्यामुळे आणि त्या प्रश्नाची जितकी सर्वांगीण चिकित्सा व्हावयास पाहिजे होती तितकी आजवर न झाल्यामुळे वरील प्रश्न अजून अनिर्णीतच मानणे भाग आहे.

यवन शब्दाने ग्रीक लोक काही ठिकाणी अभिप्रेत आहेत, याविषयी कोणाचाहि मतभेद नाही. अशोकाच्या शिलालेखात व इतरत्रहि क्वचित् त्या शब्दाचा तोच अर्थ आहे. परंतु मुख्य प्रश्न असा की हा यवन शब्द मूळ कोणत्या लोकांच्या संपर्कामुळे भारतात शिरला ? जर तो ग्रीकांच्याच संपर्कामुळे आला असेल तर युरोपियन पंडितांनी काढलेले कालनिर्णय वादातीत होतील. आणि जर त्या शब्दाने अन्य लोक प्राचीन काळी अभिप्रेत असत असे स्पष्ट व असंदिग्ध पुराव्याने सिद्ध करता आले, व ते लोक जर भारतीयांना अलेक्झांडरच्या स्वारीपूर्वी फार अगोदर माहित असले पाहिजेत असे दाखविता आले तर, अर्थातच, एकंदर भारतीय संस्कृतीची प्राचीनता अधिक उज्ज्वल व प्राचीनतर दिसेल हे सांगण्याची जरूरी नाही. युरोपियन संस्कृतज्ञांचा भारतीय संस्कृतीतील निरनिराळे दुवे जितके अलिकडे ओढता येतील तितके ओढण्याचा अट्टाहास त्यांच्या सर्व लिखाणात दिसून आला आहे. आणि पुष्कळ प्राध्यापकांनी व पंडितांनी त्याजविरुद्ध स्वतःचे अभिप्राय वेळोवेळी दिले आहेत.

अमरकोशातील उल्लेख

प्राचीन यवन लोक व त्यांचा देश ह्या दोन्ही गोष्टींवर स्पष्ट प्रकाश टाकणारा एक पुरावा अमरकोशात व इतर कोशातहि आढळतो. निरनिराळ्या गंधवाचक द्रव्यांची नावे देताना अमरसिंह पुढील पंक्ति देतो– ' तुरुष्कः पिण्डकः, सिल्हो यावनोऽप्यथ पायसः । ' म्हणजे तुरुष्क, पिण्डक, सिल्ह आणि यावन ही चार एकाच सुगंधी द्रव्यांची नावे आहेत. हा पदार्थ लोबान किंवा कवड्या ऊद या नावाने अर्वाचीन काळी प्रसिद्ध आहे. ह्याला इंग्लिश भाषेत Frankincense असे नाव आहे. ह्या चार नावांपैकी तुरुष्क हे नाव व चौथे यावन हे नाव तो पदार्थ भारतात परदेशातून आयात होतो असे स्पष्ट दाखवितात आणि तो तुर्क देशात किंवा यवन देशात उत्पन्न होतो व तेथून निर्यात होतो असेहि तितक्याच स्पष्टपणे दर्शवितात. ' यावनः यवनदेशजः ' असे अमरकोशाचे सर्व टीकाकार देतात. आता हा सुगंधी पदार्थ कोणत्या देशात उत्पन्न होतो हे पहाणे महत्त्वाचे आहे. आणि युरोपातील अत्यंत प्राचीन व पहिला इतिहासकार हेरॉडोटस (इ. सनापूर्वी ४०० वर्षे) त्या पदार्थावर व त्याच्या उत्पत्तिस्थानावर जो प्रकाश पाडतो तो अत्यंत मूल्यवान आहे. कारण त्यामुळे प्रस्तुत प्रश्नाचा उत्तम रीतीने उलगडा होतो. ' This (Arabia) is the only region in which grow frankincenese, myrrh, Cassia, Cinnamon and ledanum ' .... And there breathes from Arabia as it were, a divine odour * ' ह्यावरून यवनांचा देश म्हणजे अरबस्तान असे सिद्ध होते. अरबस्तानची ख्याति सुगंधी द्रव्यांचे उत्पत्तिस्थान म्हणून अत्यंत प्राचीन काळापासून होती व चंदनादिकांचे आगर म्हणून प्रख्यात असलेल्या हिंदुस्थानाला देखील आरबी घोड्यांप्रमाणे अरबी ऊद वगैरे जिन्नस तिकडून आयात करणे जरूर पडे. ज्या देशात जो पदार्थ अनन्यसाधारण उत्पन्न होतो तो बहुधा त्या देशाच्या नावावरून परदेशात प्रसिद्ध होतो हे प्रसिद्धच आहे. उदाहरण, काबुली व इराणी हिंगांना संस्कृत भाषेत ' बाल्हीक ' ' रामठ ' वगैरे देशवाचक नावे आहेत– ' बाल्हीकं हिंगु रामठम् ' (अ. को.) त्याचप्रमाणे परदेशातून आयात होणारे घोडेसुद्धा भारतात त्या त्या देशांच्या नावावरून परिचित असत असे अमरकोशादिकावरून स्पष्ट दिसते.— ' वनायुजाः पारसिकाः काम्बोजा बाल्हिका हयाः । '. खुद्द भारतातील निरनिराळ्या विभागात उत्पन्न होणारे विशिष्ट पदार्थ आपापल्या स्थानावरून जाणले जात हेहि तितकच प्रसिद्ध आहे. जसे मलय पर्वतावर मुख्यतः उत्पन्न होणारे चंदन ' मलयज ', आणि काश्मीरमध्ये उत्पन्न होणारे केशर ' काश्मीरज ' ह्या नावाने रूढ झाले हे संस्कृतज्ञांना माहितच आहे. आणि ही आपआपल्या उत्पत्तिस्थानावरून रूढ झालेली पदार्थांची नावे निःसंदिग्ध पुरावा म्हणून गणली जातात. कारण भौगोलिक पुरावा हा कवित्वाने निर्माण होत नाही. ऐतिहासिक पुरावा देखील लेखकाच्या प्रमादामुळे किंवा पक्षपातामुळे क्वचित प्रसंगी अग्राह्य ठरण्याचा संभव असतो. परंतु देशनामांवरून निर्माण झालेली पदार्थनामे स्वाभाविकपणे उत्पन्न झालेली असल्यामुळे त्याजवरून मिळणारी माहिती अगदी संशयातीत असते हे कोणीहि मान्य करील.

यावन पदार्थाचे उत्पत्तिस्थान

हा ' यावन ' नावाने जाणला जाणारा पदार्थ ग्रीस देशात किंवा युरोपातील दुसऱ्या कोणत्याहि विभागात

* Herodotus III, 108 and 114.

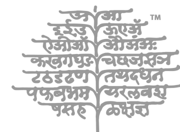



उत्पन्न होत नाही. कारण तो अत्यंत उष्ण कटिबंधातच उत्पन्न होणारा आहे. आणि ग्रीस देश त्या कटिबंधाचे अगदी बाहेर– मध्यम कटिबंधातला (Temperate Zone) – आहे असे तो प्राचीन इतिहासकार देतो आणि वस्तुस्थितीही तशीच आहे हे आधुनिक भूगोल-विज्ञान सांगते. काही वेळा असे आढळते की एका विशिष्ट भूविभागावरून रूढ झालेल्या नावाचे पदार्थ अन्यत्रही पैदा होतात. जसे 'काश्मीरज' हे जरी केशराचे नाव असले तरी सध्या हिंदुस्थानात आयात होणारे केशर बहुतेक स्पेन देशातून येते हे प्रसिद्ध आहे. तथापि त्यामुळे वरील सिद्धांताला बाध येत नाही. परंतु ग्रीस देश किंवा ग्रीक लोक ह्यांचा कोणत्याही रीतीने उपरिनिर्दिष्ट पदार्थाशी संबंध येत नव्हता व नाही. हल्ली हा पदार्थ मलायात उत्पन्न होतो, परंतु त्याचे मूलस्थान अरबस्थानच. मुसल्मान लोकात तो ऊद विशेष प्रचारात आहे; परंतु प्राचीन भारतातसुद्धा तो महत्त्वाचा गणला जात असे, असे वराहमिहिराच्या बृहत्संहितेतील गंधयुक्तीच्या प्रक्रियेवरून सिद्ध होते. कारण त्याने 'तुरुष्क' धूप दोन तीन गंधसंयोग बनविण्यासाठी वापरण्याचा आदेश दिला आहे. आयुर्वेदातहि त्याचे उल्लेख आले आहेत असे तज्ज्ञ म्हणतात. प्राचीन पर्शिअन साम्राज्याच्या अमदानीत तर अरबस्थानने द्यावयाची खंडणी मुख्यतः त्याच पदार्थात घेण्यात येई असे हेरॉडोटस म्हणतो.

यवन देश म्हणजे अरबस्तान

वरील विवेचनावरून 'यवन देश' म्हणजे अरबस्तान आणि 'यवन' लोक म्हणजे त्या देशातील लोक, अर्थात्, अरब लोक, असे सिद्ध होते. आजपर्यंत यवन म्हणजे प्राचीन ग्रीक लोक, दुसरे कोणी नव्हत, ही पाश्चात्त्य पंडितांनी विरूढ केलेली कल्पना श्रद्धेने जतन करून पाळणाऱ्या भारतीय विद्वानांना हे वाचून एक आश्चर्याचा धक्काच बसेल ह्यात शंका नाही. युरोपियन पंडितांनी केलेली यवन शब्दाची उपपत्ति त्यांना सर्वतोपरी हृदयंगमच होती. कारण तिजमुळे त्यांनी रचलेले दुसरे कल्पनाव्यूह मजबूत झाले हे वर सांगितलेच आहे. परंतु भारतीय संस्कृति व प्राचीन इतिहास ह्यांना त्या कल्पनेने बरेच न्यूनत्व आले हेही विसरून चालणार नाही. केवळ उच्छृंखल कल्पनेचा सत्यसंशोधनामुळे भंग झाला म्हणून कोणाही प्रामाणिक माणसाला त्यामुळे विषाद वाटणार नाही. परंतु असत्कल्पनेने सत्याला बाध आला तर, अर्थातच, तो अन्याय तापदायक झाल्याशिवाय रहात नाही. मग तो अन्याय कितीही जुना असो. यवनांचे अरबांशी तादात्म्य प्राचीन ग्रीकांपेक्षा किती चांगल्या तऱ्हेने जमते ते आता दाखविणे जरूर आहे. परंतु त्याच्या अगोदर एक विचित्र गोष्ट, जी खरोखर पूर्वीच लक्षात यावयास योग्य असूनही आजपर्यंत आलेली नाही ती, सांगणे जास्ती अगत्याचे आहे.

महाभारत-रामायणादिकांच्या काळापासून जर ग्रीक लोकांचा इतका घनिष्ठ संबंध होता असे युरोपियन मताला मान्यता देऊन म्हटले तर जे अरब लोक ग्रीकांपेक्षा सर्व बाजूंनी अधिक जवळचे, आणि ज्यांचा व्यापारादिक कारणांनी भारताशी अत्यंत प्राचीन काळापासून अधिक जिव्हाळ्याचा संबंध, त्यांचा निर्देश संस्कृत भाषेत कोणत्या नावाने झाला आहे ? पारसिक, बाल्हीक कांबोज, शक, दरद, चीन, हूण वगैरे सर्व लोक अरबांहून भिन्न आहेत. ग्रीक लोकांचा प्रथम परिचय अलेक्झांडरच्या स्वारीपासून सुरू झाला हे सर्वपक्षी मान्य आहे. तो फार कालपर्यंत टिकण्यासारखी कारणे नव्हती हेही तितकेच खरे आहे. त्याचे उलट अरब वगैरे लोकांचा संबंध व्यापारामुळे आला. तो व्यापार फार पुरातन कालापासून सुरू होता व अजूनही आहे हे कोणीही नाकबूल करू शकणार नाही. उत्तम खजूर, धूप, घोडे वगैरे तद्देशीय जिन्नस हिंदुस्थानात विकून त्यांचे बदली मलबारी माल व धान्यादिक जिन्नस अरब व्यापारी स्वदेशी नेत हा क्रम सततचा होता व आहे. पर्शियन आखातावरील बंदरांतून व अरबस्तानचे पूर्वकिनाऱ्यावरून व्यापार सुकर करणारे मोसमी वारे जगाच्या आरंभापासून आहेत. असे असता यवन शब्द अरबांचा वाचक नसून तो केव्हा तरी एके काळी कोणातरी महत्त्वाकांक्षी राजाच्या जिगीषुवृत्तीमुळे भारताच्या एका कोनाशी अल्पकाल परिचित झालेल्या ग्रीक लोकांचा वाचक व्हावा ही गोष्ट विचित्र नाही काय ? केवळ व्यापाराच्या निमित्तानेच नव्हे, तर हिंदुस्थानातील राजेरजवाड्यांच्या पदरी परदेशी लढाऊ जमातीचे लोक म्हणून अरब लोक राहात असत हा क्रम मोगल बादशहांच्या वेळेपासून तहत दुसऱ्या बाजीरावाच्या वेळेपर्यंत चालू होता असे इतिहास सांगतो. आणि तो क्रम पूर्वापार असावा असे





दिसते. अर्थात, अरब हे नाव जर संस्कृतात आढळत नाही तर दुसऱ्या कोणत्या तरी नावाने प्राचीन भारतीयांना ते परिचित होते हे निश्चित. आणि ते नाव यवन असावे हे 'यावन' शब्दाच्या पूर्वी केलेल्या चर्चेवरून स्पष्ट होते. आणि जरी क्वचित कदाचित त्या नावाने ग्रीकांचा निर्देश केला गेला असला तरी अरबांच्या संनिकर्षाने तो केला असला पाहिजे. कारण ॲन्टिओकुस सीरियाचा राजा होता, आणि सीरिया किंवा बाबिलोनिया अरब, तुर्क अथवा यवन लोकांचाच देश. त्यामुळे त्याचा 'योनराजा' म्हणून निर्देश आला तर त्यात नवल नाही. थोडक्यात सांगावयाचे म्हणजे यवन ऊर्फ अरब हे ऐतिहासिक कालाच्या आरंभापासून भारताला परिचित होते, आणि त्यांचाच उल्लेख प्राचीन वाङ्मयात वारंवार दृष्टिगोचर होतो.

संस्कृत नाटकात 'यवनी' या जातिवाचक नावाने ओळखली जाणारी एक स्त्री आढळते. आणि राजाच्या आयुधागाराची देखरेख, व पाचारण केल्याबरोबर राजाची शस्त्रे पुढे करणे, वगैरे कामासाठी ती नियुक्त केलेली असे, असे दिसते. अर्थात, तिची नेमणूक मर्दानी कामासाठी केली जाई असे सिद्ध होते. मरहूम प्रो. कीथ यांनी ह्या यवनीच्या उल्लेखावरून काढलेले अनुमान जितके विचित्र तितकेच विवेकशून्य आहे. तो म्हणतो की प्राचीन ग्रीक व्यापारी स्वदेशांतील 'यौवनशालिनी प्रमदा' (youthful Cargo) हिंदी राजेरजवाड्यांना चांगल्या किंमतीस विकून खूप नफा मिळवीत. जणू काय अशा स्त्रियांचा उपयोग वर सांगितलेल्या मर्दानी कार्यकलापासाठीच करण्याचा हिंदी राजांचा संकल्प होता. जणू काय ग्रीक युवती अमाझोन नामक लढाऊ जातीच्या होत्या ! हेरॉडोटसनेच आपल्या इतिहासात अमाझोन नामक एका परकीय स्त्रीसंघाचा उल्लेख केलेला आढळतो. परंतु त्यांचा ग्रीस देशाशी किंवा ग्रीक संस्कृतीशी काहीही संबंध नव्हता एवढे सांगितले म्हणजे पुरे. याचे उलट अरबी किंवा हबशी स्त्रिया वरील कामासाठी अधिक योग्य होत्या व अरब व्यापारी गुलाम म्हणून पुष्कळ जातीच्या– हबशी, तुर्की, वगैरे– कुमारिका हिंदुस्थानात आणीत हे मुसलमानी इतिहासावरून दिसते. तो त्यांचा क्रम अत्यंत प्राचीन काळापासून चालत आला असला पाहिजे, असे अनुमान करण्यास भरपूर आधार आहे. संस्कृत नाटकातील यवनी ही अरबी किंवा तुर्की किंवा हबशी जातीची स्त्री असावी, आणि ती त्याच कारणाने, व यवन अथवा अरबी व्यापाऱ्यांनी आयात केलेली असल्यामुळे वरील नामाभिधानास सर्वथा उचित असावी असे दिसते. ग्रीक स्त्रीची कल्पना करणे केव्हाही योग्य होणार नाही. कारण ग्रीक स्त्रिया आर्यवंशीय होत्या. त्या पुरुषी बाणाच्या होत्या असे ग्रीक वाङ्मयावरून दिसत नाही. प्रो. कीथची तशी कल्पना का व्हावी हे सांगणे कठिण आहे. राजाच्या सांनिध्यात वावरणारी, परंतु राजपत्नीच्या मत्सरास पात्र न होणारी, यवनी सौंदर्याच्या कितव्या अंशास पात्र असली पाहिजे हे सहज लक्षात येण्यासारखे आहे.

यवनांची लिपी 'यवनानी' ह्या अभिधानाने ओळखली जाई असे कात्यायनाच्या 'यवनाल्लिप्याम्' ह्या वार्तिकावरून सिद्ध होते. युरोपीय पंडितांनी ह्याजवरूनही अनेक विचित्र विधाने केली व ती आजवर टिकूनही आहेत. अलेक्झांडरच्या स्वारीनंतर जरी ग्रीकांचा हिंदुस्थानाशी विशेषसा संबंध राहिला नाही तरी ग्रीक संस्कृतीचा पगडा भारतीय संस्कृतीवर जबरदस्त पडला अशी आपली प्रामाणिक समजूत करून घेऊन ती वशीकृत भारतीयांवर लादण्याचा उपक्रम ज्या काळी होता त्या काळात असल्या कल्पना काही काळ खपल्या तर त्यात नवल नाही. ह्याविषयी स्व. रमेशचंद्र दत्त आपल्या 'Civilisation in Ancient India' नामक ग्रंथात लिहितातः– "The greeks themselves did not lay claim to the honour (which is now often claimed for them by modern writers) of originating ancient culture generally" (Vol. II, ch. XI, P. 249). वास्तविक जर 'यवन' ही संज्ञा ग्रीकांपासून उत्पन्न झाली नसून अरबांपासून ती प्रचलित झाली आणि, वर दाखविल्याप्रमाणे, ती अलेक्झांडरच्या फार पूर्वीपासून भारतात प्रचलित असावी असे मानणेच सयुक्तिक ठरते, तर, अर्थातच, यवनानी लिपी म्हणजे ग्रीक लिपी असे मानण्याचे कारणच शिल्लक राहात नाही. पर्शियन साम्राज्याच्या सर्व विभागात लेखनकला इसवी सनापूर्वीच्या पाचव्या शतकाच्याही अगोदर विज्ञात होती असे हेराडोटसच्या इतिहासावरूनच स्पष्ट दिसते. कात्यायनाने सुचविलेली दुरुस्ती ऐतिहासिक कारणामुळे निर्माण झाली नसून पाणिनीच्या अस्पष्ट विधानामुळे

वार्तिकांत घालावी लागली असे दिसते. आणि यदाकदाचित् ती युरोपीय पंडितांनी कल्पिल्याप्रमाणे ऐतिहासिक फेरफारामुळेच घालावी लागली असेही मानले तरीसुद्धा मूळ सिद्धान्ताला बाध येत नाही. कारण वर एकदा सांगितल्याप्रमाणे सीरिया वगैरे मूळ अरबी अथवा बाबिलोनियन प्रदेशांवरून तेथील, ग्रीक सत्ताधाऱ्यांना यवन ही संज्ञा प्राप्त झाली असावी हेच अनुमान समंजस होईल. आयोनियन लोकांवरून यवन शब्द उत्पन्न होऊन लोबान नामक गंधद्रव्य भारतात पाठविणारा अरबस्तान– आणि फक्त अरबस्तानच– यवनदेश अशी अनन्य-साधारण संज्ञा पावणे केव्हाही शक्य नाही. सारांश, अरबी, किंवा पर्शियन अथवा पल्हवी लिपी यवनानी ह्या संज्ञेस सर्वथा पात्र होती हे निराबाध ठरते.

कालिदासाने रघुवंशाच्या चौथ्या सर्गात रघूच्या दिग्विजयाचे जे वर्णन केले आहे त्यातही यवन हे अत्यंत पश्चिमेकडचे लोक असे दिसतात. " यवनीमुखपद्मानां सेहे मधुमदं न सः " हे वर्णन पर्शियन अथवा अरबी स्त्रियांना पूर्णतया लागू पडते. इस्लामी धर्माच्या संस्था-पनेनंतर मदिरापाननिषेध जरी अरब, पर्शियन वगैरे लोकांत अमलात आला तरी त्यापूर्वी ते सर्व लोक मदिरासक्त होते हे सर्वप्रसिद्ध आहे. आणि भारताच्या अपेक्षेने अत्यंत पाश्चात्त्य देश अरबस्तान धरणेच युक्त होईल. ग्रीस देश कवीला माहित होता की काय हे सुद्धा सांगणे कठिण आहे. आणि शिवाय, तो भौगोलिक दृष्टीने पाहिल्यास, तितकासा पाश्चात्त्यही नाही.

कथेतील कालयवन

त्याचप्रमाणे प्राचीन कृष्णकथासमुहात प्रामुख्याने आढळून येणारा कालयवन देखील वरील मतालाच समर्थक असा जुळतो. यवन म्हणजे अरब आणि काल-यवन म्हणजे अबिसिनियन असे ओघाने प्राप्त होते. कृष्णशत्रु खरोखर ऐतिहासिक पुरुष होता किंवा त्याला चरित्रकारांनी निर्माण केले हा मुद्दा प्रस्तुत प्रकरणी गैर-लागू आहे. कारण चरित्रकार झाले तरी ते फार प्राचीन ठरतात; आणि त्यांना बाह्यदेशीय व कृष्णवर्ण आणि भयंकर अशा लोकांची चांगली कल्पना असली पाहिजे ह्यात तिळमात्र संदेह नाही. अरबांप्रमाणेच अबिसि-नियन अथवा हबशी लोकही अर्वाचीन काळी जसे पश्चिम भारतातील लोकांना परिचित तसेच ते अत्यंत प्राचीन काळीही असावे असे दिसते. आणि पाश्चात्त्य तांबूस गौर वर्णाचे अरब यवनसंज्ञक आणि त्यांच्याच कडेचे कृष्णवर्ण अबिसिनियन लोक कालयवन-संज्ञक होते असे दिसते. ग्रीस देशाशी कालयवनाचा बादरायण संबंधसुद्धा जुळविण्यास कठिण जाईल.

बृहत्संहितेतील यवन

प्राचीन ग्रीकांच्या विज्ञानकलादिकांचे अभिमानी जे अर्वाचीन पाश्चात्त्य पंडित त्यांना वराहमिहिराच्या बृहत्संहितेतील पुढील श्लोक फार उत्तेजक व हृदयंगम वाटलाः—

' म्लेच्छा हि यवनास्तेषु सम्यक्शास्त्रमिदं स्थितम् ।
ऋषिवत्तेऽपि पूज्यन्ते किं पुनर्वेदविद् द्विजः ॥

म्हणजे ' यवन हे म्लेच्छ असताही त्यांच्यामध्ये हे शास्त्र चांगले वसले आहे. ऋषींप्रमाणे त्यांनाही मान मिळतो. मग वेदवेत्त्या ब्राह्मणाला मिळेल हे काय सांगावयास पाहिजे ? ' ह्यावरून यवन लोक कोणते ते वराहमिहिराला नीट माहित असावे असे दिसते. ह्या वचनाची व्यवस्थित चर्चा करणे जरूर आहे. ' इदं शास्त्रम् ' म्हणजे बृहत्संहितेत जे ग्रथित केले आहे ते — अर्थात्, फलज्योतिष, व इतर तत्सम शाकुनादि शास्त्रे. कारण ग्रहगणित वगैरे विषय त्या ग्रंथात नाहीत असे म्हटले तरी चालेल. आणि हे विषय ईजिप्शियन व खाल्डियन लोकांचेच मुख्यतः होते. ग्रीक इतिहासकारच वरील शास्त्रांबद्दल जे उद्गार काढतो ते फार मननीय आहेत.:—

" These other things were also invented by the Egyptians. Each month and day is assigned to some particular God; and according to the day on which each person is born, they determine what will befall him, how he will die, and what kind of person he will be. And these things the Greecian poets have made use of. They have discovered more prodigies than all the rest of the world; for when any prodigy occurs, they carefully observe and note down the result .... The

art of divination is in this condition. It is attributed to no human being but to only some of the Gods (H. II. 82–3).

ह्यावरून फलज्योतिष, शाकुन वगैरे शास्त्रे ईजिप्शियन लोकांनी प्रथम शोधून काढली असे दिसते. त्यांचेच शेजारी जे खाल्डियन लोक तेही त्या शास्त्रांचे तसेच नितान्त उपासक होते. आणि ग्रीक लोक, याचे उलट, तर्कशास्त्र, भूमिति, राजकारण, नाट्यशास्त्र वगैरे शास्त्रांचे उपासक होते हे प्रसिद्ध आहे. अर्थात् वराहमिहिराला अभिप्रेत असलेले यवन ग्रीक लोक नसून ईजिप्शियन, खाल्डियन वगैरे अरबी किंवा तुर्की वंशाचे लोक असले पाहिजेत हे उघड आहे. आणि ज्या वराहमिहिराच्या यवनविषयक स्तुतीवरून पाश्चात्त्य पंडितांना स्फुरण चढे ती स्तुति ग्रीकांची खास नव्हे हेही सिद्ध होते. अरबां-प्रमाणेच अरबांचे संबंधी, शेजारी, व समानशील ईजिप्शियन वगैरे लोकही भारतीयांना यवन ह्या नावाने परिचित होते एवढे या चर्चेवरून निष्पन्न होते.

यवन शब्दाची उत्पत्ति

यवन हा शब्द कसा उत्पन्न झाला हे आता पहाणे जरूर आहे. युरोपियन संस्कृतज्ञांनी त्याचा संबंध Ionian ह्या प्रांताच्या नावाशी जोडला. आणि तो संभाव्य वाटण्या इतके साम्य त्या दोन शब्दांमध्ये आहे हे नाकबूल करता येणार नाही. परंतु केवळ वर्णसाम्य उपयोगी पडत नाही. मद्र देश म्हणजे मद्रास नव्हे. ' आयोन ' (Ion) हे प्राचीन ग्रीसच्या एका लहान प्रांताचे नाव होते हे खरे आहे. परंतु अशी प्रांतनामे बरीच होती. आणि हिंदुस्थानात प्रथम येणारा अलेक्झांडर आयोनियन नसून मासिडोनियन होता. आयोनियन नावाने सकळ ग्रीक लोकांचा निर्देश कधीच कोणी करित नसे. त्यामुळे फक्त हिंदुस्थानातच त्यांना ते नाव प्राप्त होण्याचे काही कारण दिसत नाही. यवन देश हे नाव ज्याअर्थी अरबस्तानला निश्चितपणे लावलेले अमरकोशावरून दिसते त्याअर्थी ' यवन ' शब्द आयोनियन पासून निघाला असे मुळीच मानता येणार नाही. कदाचित् ' यव्हे ' हे खाल्डियन लोकांच्या उपास्य देवतेचे नाव होते, त्यावरून तो शब्द प्रारंभी निघाला असण्याचा संभव आहे. अर्थात, हे निव्वळ अनुमान आहे. परंतु आयोनियनवरून ' यवन ' शब्द आला हेही अनुमानच आहे.

इस्लामी धर्माच्या स्थापनेनंतर ' यवन ' शब्द मुसलमानांनाच कसा व का सरसकट लावण्यात आला ते कोडही आता उलगडते. जर अरब व तत्सम लोकांचा पूर्वापार त्या नावाने प्राचीन भारतात निर्देश होत असे असे सिद्ध झाले तर नवीन धर्मानंतरही तोच शब्द प्रथम अरबांना, व त्यांचे अनुषंगाने इतर मुसलमानांना, लावण्याची प्रथा निर्माण झाली असावी असे दिसते. शक, कांबोज, चीन, हूण वगैरे बाह्य लोक परिचित असताहि केवळ ग्रीकांच्या, अर्थात, युरोपियन लोकांनी कल्पिलेल्या यवनांच्या, अगदी अल्पपरिचयाने विशाल जनसंघांना ते नाव दिले जावे ही गोष्ट असंभाव्य वाटते. परंतु ह्या नवीन अर्थनिर्णयानंतर ती अडचण उपस्थितच होत नाही.

पाश्चात्त्य संस्कृतज्ञांनी लादलेला शब्दार्थ आजवर एक शतक प्राचीन भारतीय संस्कृतीचे कालनिर्णयात कसा प्रतिबंधक झाला ते या लेखाचे प्रारंभीच दाखविले आहे. महाभारत, रामायण, मनुस्मृति वगैरे ग्रंथांचे कालनिर्णय केवळ एका विशिष्ट जनसंघाच्या उल्लेखावरून केले जावे ही एकच गोष्ट भारतीयांचे इतिहासविषयक शैथिल्य दाखविण्यास पुरेशी आहे. आणि तो शब्दार्थ प्रामादिक ठरला तर त्याजवर आधारलेले कालनिर्णय आपोआप निराधार होतात हेहि उघड आहे. स्वातंत्र्योत्तर कालात पुष्कळ गोष्टींचा नवीन व स्वतंत्र विचार करण्याची जबाबदारी टाळता येण्यासारखी नाही हे विद्वज्जनांना सहज पटेल असा भरवसा वाटतो.

प्रा. स. रा. गाडगीळ

मधुराभक्ति आणि मराठीसाहित्य[१]

" ... The only earthly analogy that could be given according to these mystics for the relationship between the Soul and God is the relationship between wife and husband.[२]"

" Krisna is the *Sole male* in this Universe, and as his worshippers conceive of themselves as *female* can they rise to the full experience of passionate devotion."[3]

" वामा भूत्वा यजेत् परम् "[४] : आचारभेदतंत्र.

मधुराभक्ति : उद्‌गम आणि विकास[५] ' या लेखामध्ये मधुराभक्तीचा उद्‌गम कोणत्या विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितीमध्ये झाला असावा, या भक्तिसाधनेची वैशिष्ट्ये कोणती, तिचे तात्त्विक अधिष्ठान कोणते आणि तिचे विधिशास्त्र कोणत्या स्वरूपाचे आहे या प्रश्नांचे विवेचन करून शेवटी मराठी साहित्यात हा भक्तिप्रकार अस्तित्वातच नाही असा विचार ' नवभारत'च्या गेल्या अंकात मांडला आहे. प्रस्तुत लेखात हा विचार अधिक विस्ताराने आणि मराठी साहित्यातील उदाहरणे घेऊन स्पष्ट करण्याचे योजिले आहे.

कोणत्याही संप्रदायाची उभारणी विशिष्ट तात्त्विक अधिष्ठानावरच केलेली असते. मधुराभक्ति हा धार्मिक जीवनातील एक संप्रदाय असल्याने त्याला जसे तात्त्विक अधिष्ठान हवे, तसेच काही विशिष्ट धार्मिक कल्पनांवर आधारलेले धर्मशास्त्र (Theology) आणि विधिशास्त्रही हवे. मधुराभक्तीचा मराठी साहित्यात खरोखरीच आविष्कार झालेला असेल तर त्याचे तात्त्विक आधिष्ठान कोणते ? या भक्तिप्रकाराला अनुसरून या संप्रदायाचे धर्मशास्त्र आणि विधिशास्त्र मराठी वाङ्‌मयात तयार झालेले आढळते काय ? महाराष्ट्रामध्ये ज्ञानेश्वरांनी ज्या ज्ञानोत्तरभक्तीचा ध्वज उभारला त्या भक्तिसाधनेत आणि मधुराभक्तीत काही भेद आहेत किंवा नाहीत ? का मराठीतील मधुराभक्तीचे अस्तित्व काही मूलभूत अपसमजावरच आधारले आहे ? इत्यादि अनेक प्रश्नांची आपणाला चिकित्सा करावी लागणार आहे. तपूर्वी मधुराभक्तीचे स्वरूप पुन्हा एकदा थोडक्यात पाहू :

मधुरभावाचे नैसर्गिक स्वरूप

परमेश्वरविषयक उत्कट प्रेमाचे स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी नारदांनी गोपींच्या प्रेमाचा दृष्टांत दिला.[६] पण प्रेमाची ही उत्कटता सर्वत्रच भक्तिमार्गासाठी आवश्यक असल्याने त्यांनी **कांतासक्ति**[७] नावाचा

१. प्रस्तुत लेख लिहिताना डॉ. प्र. न. जोशी यांचा ' मराठी साहित्यातील मधुराभक्ति ' हा प्रबंधच प्रामुख्याने लेखकापुढे आहे.

२. Mysticism in Maharastra : Dr. R. D. Ranade.

३. चैतन्यचरितामृत : ' The Caitanya Movement ' या ग्रंथावरून.

४. स्त्री बनून परेशाची उपासना करावी.

५. नवभारत : ऑगस्ट १९६२.

६. ' यथा व्रजगोपिकानाम् ' : नारदभक्तिसूत्राणि.

७. नारदभक्तिसूत्राणि ८२.

अनुक्रमणिका





स्वतंत्र भक्तिप्रकार सांगितला आहे. हाच मधुरभाव होय. परमेश्वराला पति अथवा प्रियकर कल्पून भक्ताने त्याची पत्नी अथवा प्रेयसी अथवा **सखी** बनणे ही खरी मधुररति होय. गोपींनी अगर राधेने कृष्णविषयक कांताभाव धारण करणे यात अनैसर्गिक असे काहीच नाही. पण **पुरुषभक्तानेही** श्रीकृष्णाची प्रेयसी बनून त्याप्रमाणे काया-वाचा-मनेकरून आचरण करणे हा साधनाप्रकार तात्त्विक अधिष्ठानाच्या अभावी अनैसर्गिक आहे. या अनैसर्गिक साधनेचे मूळ विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितीत सापडते, हे मागील लेखात आपण पाहिले. पण असे असूनही उत्तर कालात त्याचे तत्त्वज्ञान, धर्मशास्त्र, विधिशास्त्र तयार झाले. या तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप विशिष्ट अनैसर्गिक आचाराचे स्पष्टीकरण आणि समर्थन (रॅशनलायझेशन) करणारे असले तरी एक संपूर्ण दर्शनपद्धति[१] (system) उभारली गेली हे विसरून चालणार नाही. बंगाली पंडितांनी मधुराभक्तीचे केवळ रसशास्त्रच[२] निर्माण केले असे नव्हे, तर भागवत पुराणाच्या आधाराने या साधनेची तात्त्विक उभारणीही इतकी सूक्ष्म आणि तरल युक्तिवादावर केली आहे की उत्तर कालात जाफरअलीच्या कोर्टात ' परकीयवादा ' चा[३] विजय झाला तेव्हा स्वकीयवादी गोस्वामींनी आपल्या संप्रदायावरील आपला हक्क सोडला, इतकेच नव्हे तर आपल्या शिष्यसंप्रदायावरीलही आपला अधिकार सोडला आणि परकीयवादापुढे शरणागति पत्करली ! मधुराभक्तिसंप्रदायामध्ये हा परकीयवादाचा तात्त्विक विजय आहे असे समजण्यात येऊ लागले. दोनही बाजूकडून भागवतादि वैष्णव ग्रंथांतून आधार देण्यात आले होते. ' स्वकीयवादापेक्षा ' ' परकीयवाद ' श्रेष्ठ आहे असे मान्य झाल्याने उत्तर कालात याचे पर्यवसान सामाजिक अधःपातात झाले हे खरे असले, तरी या भूमिकेमागे तात्त्विक अधिष्ठान आहे अशी बंगाली वैष्णवांची भूमिका होती.

मराठी वाङ्मयात मधुराभक्तीला कोणतेही तात्त्विक अधिष्ठान असल्याचे आढळत नाही. कोणत्याही संताने **कांताभावाचा** अंगीकार केल्याचे दिसत नाही. उलट ज्या ज्या ठिकाणी कृष्ण-गोपींचा शृंगार रंगविण्याचा प्रसंग आला त्या त्या ठिकाणी त्यामागील आध्यात्मिक कल्पना जास्तीत जास्त स्पष्ट मांडण्याचाच त्यांनी प्रयत्न केला आहे. त्यांच्या दृष्टीने राधाकृष्णभक्ति ही प्रतीकात्मक आहे.

शृंगारभक्ति म्हणजे मधुराभक्ति नव्हे[४]

मानवी शृंगारावर आधारलेले भक्तिवाङ्मय इतर भाषांप्रमाणे मराठीतहि भरपूर आहे. भक्तीचा आविष्कार करतांना अनेक साधुसंतांनी शृंगारिक परिभाषा वापरली आहे. पण शृंगारभक्ति म्हणजेच मधुराभक्ति असे समीकरण मांडले तर जगातील सर्वच भक्तिवाङ्मय मधुराभक्ति संप्रदायात मोडू शकेल. मग ' मधुरा ' हा स्वतंत्र प्रकार कल्पिण्याचे कारण काय ? वस्तुस्थिति अशी आहे की संतांना आपला अनुभव व्यक्त करण्यासाठी मानवी

१. रूपगोस्वामी, जीवगोस्वामी, गोपालभट्ट इ. चैतन्य शिष्यांनी भक्तिरसामृतसिंधु, उज्ज्वलनीलमणी, हरिभक्तिविलास, बृहत् भागवतामृत, संदर्भ इ. ग्रंथ लिहून या साधनेचे तत्त्वज्ञान निर्माण केले. वरील पैकी पहिल्या दोन ग्रंथात शृंगारभक्तीचे संपूर्ण रसशास्त्र निर्माण करण्यात आले आहे.

२. नवभारत: ऑगस्ट १९६२ अंक पाहा.

३. आधुनिक काळातील गुलाबरावमहाराजांचा याला अपवाद आहे. त्यांनी मधुराभक्तीचे तत्त्वज्ञानही निर्माण केले आहे.

४. डॉ. प्र. न. जोशी यांच्या ' मराठी साहित्यातील मधुराभक्ति ' या प्रबंधात शृंगारभक्ति ही भूमिका घेण्यात आली आहे.





जीवनातील पति-पत्नी अगर प्रियकर-प्रेयसी यांचे नातेच अत्यंत उपयुक्त वाटले. भक्तिभावना ही पति-पत्नीप्रेमाप्रमाणे स्वसंवेद्य, प्रतीतिगम्य असल्यामुळे जगातील सर्वच संतांनी भक्तीच्या आविष्कारासाठी शृंगारिक रूपकांचा स्वीकार केला आहे. पति-पत्नी अगर प्रियकर-प्रेयसी यांच्या प्रेमाचे अत्युत्कट स्वरूप उभयतांच्या मीलनात, अद्वैतानुभवात आढळते. ईश्वराशी अद्वैत प्राप्त करून घेऊ इच्छिणाऱ्या संत-सत्पुरुषांनी आपली अनुभूति शब्दगत करण्यासाठी पति-पत्नींच्या मीलनातील अद्वयानंदाचा **दृष्टांत** म्हणून उपयोग केला. भक्तांनी ईश्वरविषयक कांताभाव स्वीकारला असा याचा अर्थ होऊ शकत नाही. तसे असते तर पुढील सर्व आचारशास्त्र, विधिशास्त्र वेगळयाच पायावर उभारले असते. महाराष्ट्रात तरी तसे काही झालेले दिसत नाही.

ज्ञानेश्वरांची शृंगारिक परिभाषा

ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव या ग्रंथांत उपमा—दृष्टांतांच्या रूपाने शृंगारिक परिभाषेची योजना केली आहे : " पाहा पां अनुरागें भजे । जें प्रियोत्तमें मानिजे । ते **पतीहूनि** काय न वानिजे । पतिव्रता ॥ (६-१२९) " घडतां महोदधीसी । गंगा वेगु सांडी जैसी । कां **कामिनी कांतापासी** । स्थिर होय " ॥ (१८-१०८१) " गुरुगृह जये देशीं । ते देशच वसे मानसीं । **विरहिणी** कां जैसी । वल्लभातें ॥ (१३-६०७) परि पांचाहि आंतु अर्जुना । श्रीकृष्ण सावियांचि झाला अधीना । **कामुका** कां जैसा **अंगना** । आपैता कीजे ॥" (११-१६९) " रिगतां **वल्लभा**-पुढे । नाही आंगीं जीवीं साकडें । तिये **कांतेचेनि** पाडे । एकसरला जो ॥ " (१३-६०७) " तरी एक **प्रियोत्तमु** । वांचूनि वाढो नेदी कामु । जैसा कां मनोधर्मु । **पतिव्रतेचा ॥** " (१७-१७१) या सर्व वचनांचे अगदी वरवर जरी अवलोकन केले, तरी त्यांमध्ये परमेश्वरविषयक उत्कट प्रेमाचे-भक्तीचे वर्णन करण्यासाठी पति-पत्नीप्रेमाचा उपमेने अगर दृष्टांताने उपयोग केला हे स्पष्ट दिसून येईल. ज्ञानेश्वरांनी स्वत: कोठेंहि कांताभाव स्वीकारल्याचे दिसत नाही आणि भक्ताने कांताभाव स्वीकारावा असे कोठेहि सांगितलेले नाही. केवळ पतिव्रता **स्त्रीप्रमाणे** परमेश्वरावर उत्कट प्रेम व्यक्त करणे म्हणजे कांताभाव स्वीकारणे नव्हे. दुसऱ्या एका ठिकाणी पति-पत्नीप्रेमाचा दृष्टांत यापेक्षा वेगळया भाषेत त्यांनी दिला आहे. ज्ञानी भक्त आपणाला किती प्रिय आहे हे सांगताना १२ व्या अध्यायात कृष्णाच्या मुखी त्यांनी पुढील उद्‌गार घातले आहेत.

" अर्जुना, तो भक्त । तोचि योगी तोचि मुक्त ।
तो **वल्लभा मी कांत** । ऐसा पढिये ॥
१२. १५६

परमेश्वर आणि भक्त यांच्या संबंधाला पति-पत्नी अगर प्रियकर-प्रेयसी यांच्या नात्याची स्पष्ट उपमा फक्त या एकाच ओवीत ज्ञानेश्वरांनी दिली आहे. पण ही उपमा आहे हेही सांगायला ते विसरले नाहीत : " म्हणोनि गा आम्हां । वेगा आली उपमा । येऱ्हवीं काय प्रेमा । अनुवादु असे ॥ " (१२.१५९) प्रेमाचे वर्णन करणे अशक्य असल्याने, ते प्रतीतिगम्य असल्याने त्यातल्या त्यात मनुष्याच्या अनुभूतिकक्षेत असलेल्या विषयाची उपमा द्यावी एवढाच त्यांचा हेतु आहे. काव्यानंदाला ब्रह्मास्वादसहोदर हे विशेषण लावतात. तेथेहि काव्यानंदाचे अलौकित्व उपमेने प्रगट करणे एवढाच हेतु असतो. भक्तीचे अंतिम स्वरूप म्हणजे प्रेम; आणि प्रेमाचे अंतिम स्वरूप म्हणजे दोन जीवांचे मीलनाद्वैत. लौकिक सृष्टीमध्ये हे मीलनाद्वैत पतिपत्नी अगर प्रियकर–प्रेयसी यांचेच असू शकते ही अनुभवसिद्ध गोष्ट आहे. जीव–शिवांचे अद्वैत प्रगट करण्यासाठी लौकिक सृष्टीतील घटना संतांना आणि कवींना सुचणे हे अगदी साहजिक आहे. बायबलमध्ये याच प्रकारच्या उपमांनी प्रेमभक्तीचे वर्णन केले आहे.





सूफी पंथात परमेश्वरविषयक रतीचे वर्णन याच दृष्टांतांच्या आधारे केलेले असते. (फक्त येथे प्रियकर-प्रेयसीच्या जागा बदललेल्या आहेत. परमेश्वर म्हणजे प्रेयसी आणि भक्त म्हणजे प्रियकर : या बदलाचे कारण शोधून पाहणे हा एक स्वतंत्र विषय आहे.)

उपमेय-उपमानाचे स्वरूप

प्रस्तुत लेखाच्या प्रारंभी डॉ. रानडे यांचे उद्‌गार उद्‌धृत केले आहेत, त्यात त्यांनी या उपमेय – उपमानाचे स्वरूप स्पष्ट मांडले आहे. उपमेय – उपमानापलीकडे यात काही नाही असे त्यांचे म्हणणे आहे ते अगदी यथार्थ आहे. भक्तीच्या विकासमार्गावर भक्ताच्या मनात ज्या विविध भावना निर्माण होतात त्या लौकिक सृष्टीत स्त्रीच्या ठिकाणीच आढळतात. आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ व्यक्तीविषयी आदर, भीती, स्तवनउत्कंठा, आणि शेवटी संपूर्ण अनन्यशरणता हे भाव भक्ताप्रमाणेच स्त्रीच्या ठिकाणीही आढळतात. आजच्या पुरुषप्रधान समाजरचनेत हे अपरिहार्य आहे. धार्मिक जीवनात हेच भाव भक्ताच्या अंतःकरणात ईश्वराविषयी येतात आणि म्हणूनच तो आपल्या प्रेमाला पत्नीप्रेमाची उपमा देतो. भक्त आणि परमेश्वर यांच्या अद्वैताचे नामदेवाने जे उदाहरण दिले आहे ते काव्य या दृष्टीने अप्रतीम आहे :

" तूं अवकाश मी भूमिका । तूं लिंग मी साळुंका ।
तूं समुद्र मी द्वारका । स्वयें दोन्ही ॥
तूं वृंदावन मी चिरी । तूं तुळशी मी मंजिरी ।
तूं पावा मी मोहरी । स्वयें द्वोन्ही ॥
तूं चांद मी चांदणी । तूं नाग मी पद्मिणी ।
तूं कृष्ण मी रुक्मिणी । स्वयें दोन्ही ॥
नामा म्हणे पुरुषोत्तमा । स्वयें जडलों तुझ्या प्रेमा ।
मी कुडी तूं आत्मा । स्वयें दोन्ही ॥ "

या अभंगात परमात्मा आणि भक्त यांचे अद्वैत दाखविणे हा कवीचा उद्देश स्पष्ट आहे. त्याचबरोबर परमेश्वराचे श्रेष्ठत्व आणि भक्ताचे स्वात्मार्पण हेही व्यक्त झालेले दिसते. या अभंगामधील " तूं कृष्ण मी रुक्मिणी[1] " ही उपमा 'माधुर्य'वाचक आहे असा अपसमज होण्याची शक्यता आहे. परमात्म्याचे आणि भक्ताचे आत्यंतिक ऐक्य प्रस्थापित करण्यासाठी कृष्ण-रुक्मिणी या द्वंद्वाची उपमा कवीने योजिली आहे. यातील 'स्वयें दोन्ही' या पदाचा अर्थ ध्यानात घेण्यासाठी अमृतानुभवातील प्रियुप्राणेश्वरी यांच्या अद्वैताचे स्वरूप पाहणे आवश्य आहे :

" जो प्रियूचि प्राणेश्वरी ।
उलथे आवडीचियें सरोभरीं ।
चारुस्थळीं येका हारीं ।
ये कांगाची ॥ " अमृ. १.२
" दोहीं अंगाचिये आटणी ।
गिंवसीत आहाती येकपणीं ।
जाली भेदाचिया वाहाणी ।
आधाधीं जियें ॥ अमृ. १.१५
दो ओठीं येकी गोठी ।
दों डोळा येकी दिठी ।
तेवीं दोघीं जिहीं सृष्टी ।
येकीच जेवी ॥ अमृ. १.१९

शिवशक्तीचे हे अद्वैत परमात्मा आणि भक्त यांच्यामध्येहि आहे हे नामदेवाने आपल्या अभंगात व्यक्त केले आहे.

परमात्म्याशी अद्वैताचे नाते

ज्ञानेश्वर नामदेवाप्रमाणेच अन्य संतांनीही अनेक प्रसंगी परमात्म्याशी असलेले आपले अद्वैताचे नाते प्रगट करण्यासाठी शृंगारिक उपमा-दृष्टांताची योजना केली आहे. यामध्ये भक्ताच्या मनःस्थितीचे जास्तीत

१. कृष्णाच्या माधुर्यरतीची अनुभूति रुक्मिणीला अलभ्य होती हे या ठिकाणी लक्षात ठेवण्याजोगे आहे.





अनुक्रमणिका

जास्त उठावदार चित्रण करण्याचा त्यांचा हेतु होता. शृंगारभक्ति म्हणजे मधुराभक्ति नव्हे ही गोष्ट ध्यानात ठेवल्यास संतांच्या शृंगारिक उपमा-दृष्टांतातून मधुराभक्तीचाच आविष्कार होतो असे म्हणण्याचा मोह होणार नाही.

परमेश्वरविषयक रतीला पति-पत्नी प्रेमाची उपमा देण्याच्या या पद्धतीचे आणखीही एका पद्धतीने स्पष्टीकरण करता येण्याजोगे आहे. सांख्यांच्या तत्त्वज्ञानात प्रकृति-पुरुष या द्वंद्वाला फार महत्त्व आहे. ही सारी दृश्यसृष्टि प्रकृतीची निर्मिति आहे. या दृश्यसृष्टीत वावरणारे सर्व जीवात्मे प्रकृतीचाच आविष्कार असल्याने साहजिकच भक्तांच्याकडे प्रकृतीचे 'स्त्रीलिङ्गत्व' आले आणि परमात्म्याकडे 'पुरुषत्व' आले. मुळात प्रकृति-पुरुषांची ही कल्पना स्त्री-पुरुषवाचक आहे की काय हा एक स्वतंत्र विषय आहे. पण सांख्यांचे तत्त्वज्ञान आत्मसात् केलेल्या साधुसंतांनी आपल्या परमेश्वराशी जडलेल्या नात्याचे वर्णन करताना प्रकृति-पुरुष रूपकाचा उपयोग करावा हे स्वाभाविकच आहे.

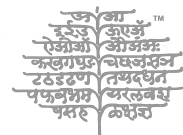
राधा–कृष्णप्रेम[1]

शृंगारभक्ति म्हणजेच मधुराभक्ति हा अपसमज राधा–कृष्णाच्या प्रेमाने दृढ झालेला दिसतो. भारतीय भक्तिवाङ्मयात राधा-कृष्ण प्रेमाचे अत्यंत हृदयंगम वर्णन अनेक कवींनी केलेले आढळते. गोपींच्या आणि विशेषतः राधेच्या प्रेमाची उत्कटता हे आदर्श भक्तीचे लक्षण होय असे नारदांनी भक्तीची व्याख्या करताना स्पष्ट सांगितले आहे. भागवतकारांनीच गोपी आणि कृष्ण यांच्या शृंगाराचे इतके उत्तान वर्णन केले आहे की त्याचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे असे त्यांना स्वतःच वाटल्याने परीक्षित राजाकडून एतद्विषयक प्रश्न विचारवून या शृंगाराचे त्यांनी स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. या प्रेमाचे स्वरूप शुद्ध, सात्त्विक, आहे की जार-प्रेमाचे आहे हा प्रश्न सध्या बाजूला ठेवला तरी या प्रेमातील आत्यंतिक उत्कटता भागवतकारांना अभिप्रेत आहे हे मान्य करावयास हरकत नसावी. मधुराभक्तीचे काही विशेष येथे आढळतात हे खरे; पण राधा–कृष्णप्रेम म्हणजेच मधुराभक्ति हाही अपसमजच आहे. भागवतकारांनी आणि नारदांनी भक्तीच्या उत्कट अवस्थेचे वर्णन करण्यासाठीच गोपींचा दाखला दिला. सर्वत्र भारतीय भाषांमधून या प्रणयलीलांचे अत्यंत मनोहर असे चित्रण झाले आहे. मराठी भाषेतहि अनेक संतांनी आणि कलाकवींनी या प्रेमाचा रमणीय असा आविष्कार आपल्या काव्यामधून केला आहे. पण **या राधा–कृष्ण प्रेमातून मधुराभक्तीची उभारणी फक्त वंगीय साहित्यातच होऊ शकली; अन्यत्र ते केवळ राधाकृष्णप्रेमावरील काव्यच राहिले.** प्रथम मराठी वाङ्मयातील राधा–कृष्णप्रेमावरील काव्याचे अवलोकन करून नंतर वंगीय साहित्यामध्ये या प्रेमाला आलेले मधुराभक्तीचे स्वरूप मराठीतील राधाकृष्णप्रेमाहून कसे भिन्न आहे ते पाहू.

ज्ञानेश्वराचे अभंगवाङ्मय, प्रस्तुत लेखकाच्या मते अन्य कोणा ज्ञानेश्वराचे असल्यामुळे त्याचा विचार शेवटी करणे इष्ट होईल. नामदेवापासून अगदी रामदास–तुकारामापर्यंत सर्व संतकवींनी कृष्णकथेवर काव्यलेखन केले आहे. या सर्वांनी भागवताचे अनुकरण केले असले तरी आपापल्या प्रकृतिभेदानुसार विशिष्ट प्रसंगावर भर दिला आहे अगर त्या त्या घटनेचे आध्यात्मिक स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

---

१. भागवतामधील राधा या गोपीचा प्रवेश उत्तरकालीन असावा असे संशोधकांचे मत आहे. रासक्रीडेच्या वर्णनात कृष्णाला प्रिय असणाऱ्या गोपींमध्ये एक विशिष्ट गोपी प्रियतम होती असा उल्लेख आहे.





कृष्णचरित्रावरील काव्य

नामदेवाने कृष्णावतारातील अनेक प्रसंगांचे अतिशय रसाळ असे वर्णन केले आहे. अभंग, गौळणी, काही विरहिण्या, कथनपर काव्य, अशी विविध प्रकारची रचना त्याने कृष्णचरित्रावर केली आहे. या सर्व वाङ्मयामधून नामदेवाची उत्कट कृष्णभक्ति व्यक्त होते. पण नामदेवाच्या 'कृष्ण-गोपीविलासा'तून अगर राधाविलासा'तून त्याचा **सखीभाव** व्यक्त होत असल्याची कोठेही सूचना नाही. गोपींच्या कामपीडित मनोऽवस्थेचे भागवतानुसारी वर्णन त्याने केले आहे. "कामाग्नीने कृष्ण धरिती सकल। मांडियेला खेळ मन्मथाचा ॥ एक एक नारी एक एक कृष्ण। करावया पूर्ण इच्छा त्यांची ॥ प्रकृतीस ऐसा भुलला गोविंद। करिती आनंद नामा म्हणे ॥" नामदेवाच्या काव्यसौंदर्याचा आस्वाद घेण्याचे हे स्थळ नसल्यामुळे आणखी काही शृंगारपर गीते पाहून आपल्या उद्दिष्टाकडे जाऊ. "जलक्रीडा करी लक्ष्मीचा पती। लाळ घोटताती देवस्त्रिया। धन्य त्या गोपिका धन्य त्यांचे पुण्य। भोगिताती कृष्ण पूर्णब्रह्म ॥" नामदेवाने राधेचे विलास उत्तान शृंगारिक भाषेमध्ये वर्णिले आहेत. यातील काही अभंग तर इतके उत्तान आहेत की ते भक्तराज नामदेवाच्या गाथेंत आहेत म्हणूनच त्याचे म्हणावयाचे. अन्यथा ते अभंग दुसऱ्या कोणी नाम्याने अथवा कोणी चंद्रावळकार कवीने लिहिले असावेत असाही संभ्रम होतो. कित्येक वेळा शृंगाराला संभोगाचे रूप प्राप्त होते. भागवतकारांनीच विस्ताराने गोपींच्या कामविद्ध अवस्थेचे वर्णन करून ठेवल्याने पुढच्या कवींची चांगलीच सोय झाली. कृष्णवेधाचेही मनोज्ञवर्णन नामदेवाने काही अभंगातून केले आहे. (अभंग २२८०) या अभंगात मुरलीच्या मधुर ध्वनीने सारे चराचर विश्व कसे वेधून गेले हे सांगितले आहे. दुसऱ्या एका अभंगात भक्तिसुखासाठी ब्रह्म गोकुळात आल्याचे सांगितले आहे. "लाचावलें ब्रह्म भक्तीचेनि सुखें। गोकुळीं गोपाळ वेशें गाई राखे ॥" कृष्णरूपातील ब्रह्माचे वर्णन नामदेवाने "परब्रह्म निष्काम तो हा गौळियां घरीं" या गौळणीत अत्यंत बहारीने केले आहे. पण या सर्व ऱ्हदयंगम काव्यप्रपंचात मधुराभक्तीचा आविष्कार झाला आहे हा गैरसमजच आहे. कृष्ण आणि गोपिका यांच्या कथेचे भावगतानुसारी रसाळ असे हे गायन आहे. यात कोठेही राधाभाव अगर सखीभाव नामदेवाने स्वीकारलेला नाही. आणि या सखीभावावर अधिष्ठित अशी तात्त्विक विचारांची उभारणी तर नाहीच नाही. **सगुण भक्तीचे रहस्य** या सर्व अभंग-गौळणीतून नामदेवाने वर्णिले आहे. कृष्ण-गोपिकांच्या या रासक्रीडेचे रूपकही नामदेव भागवताच्या आधारे उलगडून दाखवितो. "गोपिकांच्या वेषें प्रगटल्या **श्रुती**। गुह्य हें तुजप्रती सांगीतलें ॥" **'मराठी वाङ्मयातील सगुण भक्तीचा आविष्कार'** असेच या सर्व वाङ्मयाचे वर्णन करणे योग्य होईल. येथे **'विरहिणी'** नामक वाङ्मयप्रकाराची आठवण होते. नामदेवाने काही 'विरहिण्या' लिहिल्या आहेत. तुकारामानेही या प्रकाराचे लेखन केले आहे. तेव्हा या विवेचनाच्या शेवटी या काव्यप्रकाराचे स्वरूप पाहू. तत्पूर्वी एकनाथांच्या कृष्णभक्तीचे अवलोकन करणे आवश्यक आहे.

एकनाथांनी गायिलेले 'प्रेमरहस्य'

नामदेवाने सगुण भक्तीचे गोडवे गायिले, तर नाथांनी ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानोत्तर भक्तीमधील 'प्रेमरहस्य' उकलून दाखविले. त्यांची भागवतावरील रचना तर प्रसिद्धच आहे. पण त्याशिवाय कृष्णभक्तिपर अभंग, गौळणी, विरहिण्या इ. विविध प्रकारची रचना त्यांनी केली आहे. या सर्व काव्यसंभारातून त्यांनी गोपी-गौळणींच्या कृष्णप्रेमाचे बहा-





रीचे वर्णन केले आहे. भागवतामध्ये ११ व्या अध्ययात त्यांनी प्रेमभक्तीचे वर्णन केले आहे.

" सहजें प्रेमळाची करिता गोष्ठी ।
संमुख उद्धव देखिला दृष्टीं ।
धावोनिया घातली मिठी ।
आवडी मोठी भक्तांची ।।
आवडी पडिलें आलिंगन ।
विसरला काय कारण ।
नाठवे उद्धवा उद्धवपण ।
कृष्णा कृष्णपण नाठवे ।। "

आणखी एक उतारा पाहू :

" मी शरीर तो माझा आत्मा ।
प्रेमळ असे पढिया आम्हां ।
प्रेमळावरती सीमा ।
भक्तीचा महिमा चढेना ।।
माझें नाम आत्माराम ।
मी अवाप्तसकळकाम ।
परी प्रेमळांलागीं सकाम ।
ऐसे गोड प्रेम तयांचें ।।
मी न लागतां कोणाची कवडी ।
अर्जुनाची धूतसे घोडीं ।
धर्माघरीं उच्छिष्टें काढी ।
मज अति आवडी प्रेमाची ।। "

ए. भा. अ. २४

यासारख्या अनेक ओव्यांतून नाथांनी परमात्म्याच्या भक्तप्रेमाचे मर्म स्पष्ट केले आहे. हे भक्ताचे प्रेम कसे असते हे सांगताना भागवतावर रचना करणारे नाथ साहजिकच रासक्रीडेकडे वळले आहेत.

" तें सुख गोपिका जाणती ।
कीं माझें मी जाणें श्रीपती ।
जें रासक्रीडेच्या रातीं ।
जाली सुखप्राप्ती सकळिकांसीं ।।
त्या सुखाची सुखगोडी ।
रमा काय जाणे बापुडी ।
ब्रह्मादिके केवळ वेडीं ।
त्या सुखाची गोडी नेणती ।। "

ए. भा. अ. १२.

अर्थात् गोपिकांचे हे कामुक प्रेम कृष्णस्पर्शाने निष्काम बनले हे सांगावयास नकोच. नाथांनी हा मुद्दा पुन्हा पुन्हा स्पष्ट केला आहे. अर्थात् हे स्पष्ट करतानाही गोपींच्या ठिकाणी 'जारबुद्धि' होती हे नाथांनाही सांगावे लागले आहे. कृष्ण स्वतःच उद्धवाला गोपीप्रेमाचे रहस्य सांगतो आहे.

" विष म्हणोनि अमृत घेतां ।
मरण जाउनि ये अमरता ।
तेवीं जारबुद्धी मातें भजतां ।
माझी सायुज्यता पावल्या " ।।

ए. भा. १२–२०७.

नामदेवाप्रमाणेच नाथांनीही आपल्या अभंगातून कृष्णप्रेमाचे हृदयंगम गान केले आहे. गोपींच्या प्रेमाचा दृष्टान्त देऊन शेवटी ते म्हणतात :

" एका जनार्दनी छंद । हृदयीं तया गोविंद ।। "

एकनाथांचा 'राधाविलास' नामदेवाप्रमाणेच अत्यंत उत्तान शृंगारपर आहे. अर्थात् आपण त्यातला आध्यामिक अर्थच तेवढा घ्यावयाचा. नाथांच्या 'गौळणी' तर अवीट गोडीने भरल्या आहेत. 'तुझ्या मुरलीचा ध्वनी', ही त्यांची गौळण तर महाराष्ट्रातील घराघरामधून म्हटली जाते.

'हरि वरदा' सारखे कृष्णचरित्राचे मधुर गान करणारे काव्यग्रंथ विपुल आहेत याची फक्त दखल घेऊन आपण एकदम तुकारामाकडे जाऊ. कारण वरील सर्व काव्यातून नामदेव-एकनाथाप्रमाणेच कृष्णप्रेमाचे वर्णन आले आहे.

विरहिण्यांचा विचार

तुकारामबुवासारख्या विरागी संतानेही कृष्ण-गोपिकांच्या प्रेमावर काव्य रचिले आहे. अर्थात् त्यातील अध्यात्म अगदी स्पष्ट आहे. पण तुकारामाने ज्या 'विरहिण्या' लिहिल्या त्यांचा उलगडा

कसा करायचा असा प्रश्न कित्येक अभ्यासकांच्या पुढे पडतो. तेव्हा या विरहिण्यांचाच विचार आता करू.

मराठी साहित्यात मधुराभक्ति आहे असे सांगणाऱ्यांना फक्त या ' विरहिण्यां'चाच आधार घेता येणे थोडे फार शक्य आहे. अर्थात् या काव्यप्रकाराचे सूक्ष्म विश्लेषण केल्यास ही सर्व रचना **रूपकप्रधान** आहे हे सहज ध्यानात येऊ शकेल. कृष्णभेटीसाठी आतुर झालेल्या गोपींची ही विरहचित्रे आहेत. या विरहिणींची उत्कट मनःस्थिति नामदेव-तुकाराम-अभंगकार ज्ञानेश्वर यांनी वर्णिली आहे. एक प्रकारची ही नाट्यगीते (Dramatic Monologues) आहेत. काव्य दृष्टीने यातील भावसौंदर्य अप्रतीम आहे याबद्दल शंकाच नाही. पण यातील विरहिणी म्हणजे **सखीभाव** धारण करून बोलणारे नामदेव-एकनाथ-तुकाराम हे आहेत काय ? " कृष्ण अनुसंगें **रंगिली कामिनी** । कामधामें गेली गुणा विरोनी । " अशा या कामिनीला पुष्कळ दिवसांचा कृष्णविरह असह्य झाला होता. तिला स्वप्नात कृष्ण भेटला : " सुखशयनीं स्वप्नीं देखे सावळा । कंठी कौस्तुभ रुळे वरी वनमाळा ॥ जीवें धांवूनि आलिंगी प्रीती । तंव ते आर्ती होय कृष्णमूर्ति ॥ " अशाच एका **नारीला** रात्री कृष्णदर्शन झाले; त्याने तिला आलिंगन दिले पण कृष्णमूर्ति अदृश्य झाल्याने ती नारी विरहार्त होऊन बोलू लागली. " त्यालागीं प्राण जातो । भेटवा झडकरी "– एकनाथांची '**विरहिणी** 'ही असेच बोलते: " बेधला जीव माझा भेटवा श्रीरंग । सर्व सांडियेला मोह ममता संग । जीवीं जिवलग जाला अनंग । भेटवा भेटवा मज श्रीरंग । ऐसी **विरहिणी बोले** बोलीं । का रे हरी तू सांडी केली ॥ " तुकाराम बुवांच्या विरहिण्या काय म्हणतात ते पाहू: " आधिल्या **भ्रतारें** काम नव्हे पुरा । म्हणोनि व्यभिचारा टेकलियें । रात्रंदिवस मज हा पाहिजे जवळीं । क्षण त्या निराळी न गमे घडी । " दुसरी विरहिणी म्हणते: " विसरलें कुळ आपुला आचार । **पती** भावे दीर घर सोय । सांडिला लौकिक भय लाज चिंता । रातलें अनंता **चित्त** माझे ॥ " ' परपुरुष ' या द्व्यर्थी शब्दाची योजना करून बोवा म्हणतात: "परपुरुषाचे सुख भोगे तरी । उतरोनि करीं घ्यावें शीर । संवसारा आगी आपुलेनि हातें । लावूनि मागुते पाहूं नये ॥ तुका म्हणे **व्हावे तयापरि** धीट । पतंग हा नीट दीपावरी ॥ " आणखी एक कृष्णपिशी **स्त्री** म्हणते " जोंवरी या तुम्हां मागिलांची आस । तोंवरी उदास होऊं नका । तुका म्हणे काय वायांविण धिंड । **पती ना गोविंद** दोन्ही नाही ॥ " परपुरुषाचे सुख प्राप्त झालेली ही स्त्री म्हणते- " सर्व सुख आम्ही भोगूं सर्व काळ । तोडियेले जाळ मोहपाश । याचसाठी सांडियेले **भरतारा । रातलों** या परपुरुषासीं ॥ "

या सर्व अभंगाचा विचार करताना एक गोष्ट पक्की ध्यानात ठेवावयास हवी की यामध्ये वर्णिलेली उत्कट प्रेमभक्ति कवीची असली तरी त्याने ती रूपकाच्या द्वारा व्यक्त केली आहे. वरील विराण्या व अभंगामधील " **विरहिणी बोले** ", ' **नारी बोले** ', ' **रंगिली कामिनी** ', व्हावे **तयापरि** धीट', ' **पती** ना गोविंद ' यासारखी शब्दरचना पाहिल्यास ही स्त्रीविरहिणीवर रचिलेली रूपके आहेत हे अगदी स्पष्ट होऊ शकेल. काही काही ठिकाणी रूपक अगदी परिपूर्ण झाले आहे; तरी कित्येक ठिकाणी विरहिणीचा पडदा बाजूस सारून कवीच बोलत असल्याचे दृश्यही दिसते. " तुका म्हणे काय वायाविण धिंद । **पती** ना गोविंद दोन्ही नाही " या सुप्रसिद्ध विराणीमधील ' **पती** ' हा उल्लेख कशासाठी आहे ? या ऐहिक जगातील **पतीही** नाही आणि परपुरुष असा **गोविंदही** नाही अशी परिस्थिति होण्याची शक्यता तुकारामबोवा एका **स्त्रीच्या** तोंडातून वदवीत आहेत. ही रूपकातील व्यक्ति स्त्री आहे म्हणू-





नच ऐहिक पतीचा ती उल्लेख करते. तुकारामानी परपुरुषाला स्वतःचा पति म्हणणे क्षम्य आहे. पण ऐहिक जीवनात त्यांना कोठून पति आला ? '**भर-ताराला**' सोडून परपुरुषाचे ठिकाणी रतणारी स्त्री तुकारामानी वर्णिली आहे; रूपकातील स्त्री गृहीत न धरल्यास हा 'भरतार' कोणाचा असा प्रश्न उद्भवतो. अर्थात् काही विराण्यामधून कवि विर-हिणी स्त्रीशी संपूर्ण तादात्म्य पावला आहे हे खरे; पण केवळ तादात्म्यवृत्ति म्हणजे **सखीभाव** नव्हे. 'देवपिशा' गोपींच्या वर्णनातून स्वतःचे देवपिसे वर्णन करण्याचा हा एक प्रकार आहे, हा सखीभाव नव्हे.

ज्ञानेश्वरांची दोन स्वरूपे ?

ज्ञानेश्वरांच्या विराण्यांचा विचार येथे स्थलसंको-चास्तव विस्ताराने करता येत नाही. ज्ञानदेवीकर्ते ज्ञानेश्वर आणि अभंग विराण्याकर्ते ज्ञानेश्वर हे दोन्ही एकच का भिन्न हे प्रथम ठरवावे लागेल. अधिकारी पुरुषांनी निर्णय देऊन टाकला आहे यास्तव यावर पुन्हा कोणी बोलू नये अगर लिहू नये हे म्हणणे पटण्याजोगे नाही. ज्ञानेश्वरीतील ओव्यांचा अर्थ लावण्यात अनेक अधिकारी पुरुषांनी किती भयंकर[1] प्रकार करून ठेविले आहेत हे गेल्या काही वर्षांत अभ्यासू वाचकांच्या नजरेला आलेले आहेच. तेव्हा केवळ अधिकारी पुरुषांनी निर्णय दिला म्हणून वरील सिद्धान्त मान्य करण्याचे कारण नाही. ज्ञाने-श्वरी आणि अमृतानुभव यात व्यक्त झालेले व्यक्तित्व आणि विराण्यातील व्यक्तित्व यामध्ये तिळमात्रही साम्य नाही. पहिल्या दोन ग्रंथांमध्ये आविष्कृत झालेले ज्ञानदेवांचे वैराग्यशील, पूर्णकाम, आनंद-मय, शांत, स्थितप्रज्ञ व्यक्तित्व कोणीकडे आणि विराण्यातून व्यक्त होणारे तडफड, तळमळ, उत्कंठा, विरह यांनी आर्त झालेले व्यक्तित्व कोणीकडे ! काही भाष्यकारांनी असेही स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न केला आहे की अभंग आणि विराण्या हेच ज्ञानेश्वरांचे खरे आत्मपर वाङ्मय होय.[2] त्यातील वियोगदुःख, रात्रीचे जागरण, सर्वांगाची होणारी आग, अंतःकरणाची तगमग या भावनांच्या द्वारा ज्ञानेश्वरांची आत्मानुभूति प्रगट झाली आहे. डॉ. प्र. न. जोशी तर म्हणतात : "कृष्णाची व विठ्ठलाची भक्ति या प्रकारच्या अभंगवाङ्मयात ज्ञानदेवांनी वर्णिली आहे. आणि हेच ज्ञानदेव ज्ञानेश्वरीचे व अमृतानुभवाचे कर्ते आहेत. एकदा त्यांनी तत्त्वज्ञान सांगितले, दुसऱ्या खेपेस त्यांनी स्वानुभव स्फुट अभंगात प्रकट केला."[3] ज्ञानेश्वरां-च्या बाबतीत हे अत्यंत साहसी विधान आहे. ज्या ग्रंथामध्ये या पूर्णकाम योग्याने आपल्या **अनुभव-रूपी अमृताचा** (अमृतानुभव) कुंभ रिता केला तो ग्रंथ केवळ तत्त्वज्ञान सांगण्यासाठी लिहिला असे म्हणणे केवळ धाडसाचे आहे. या ग्रंथातील शब्दा-शब्दामधून ज्ञानदेवांचे व्यक्तित्व प्रत्ययाला येते. नवव्या प्रकरणातील '**सिद्धरहाणी**'चे वर्णन म्हणजे आत्मानुभूतीचा रमणीय आविष्कार आहे. अद्वैतानु-भूतीत ज्याची मति स्थिर झाली आहे, एवढेच नव्हे तर या अनुभूतीमधील प्रेमरसात ज्यांचे व्यक्तित्व संपूर्ण न्हाऊन निघाले आहे त्या स्थितप्रज्ञ योग्याचे पुढील उद्गार पाहा : "आतां आमोद सुनास जाले । श्रुतिसी श्रवण रिघालें । आरिसें उठले । लोचनेसी ॥" (अमृ. १०.१) त्यांची पूर्णकाम

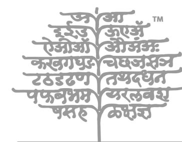
---

१. ज्ञानेश्वरीची सारखेप्रत, बंकटस्वामीप्रत, दांडेकरप्रत पहावी; त्यामधील अर्थाचे अनर्थ पाहण्यासाठी 'ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास' वि. मो. केळकर, नवभारतातील द. वें. केतकर यांचे लेख. प्रतिष्ठान सप्टें. १९५८ इ. पहावींत.

२. डॉ. शं. गो. तुळपुळे : पाच संतकवि.

३. डॉ. प्र. न. जोशी : मराठी साहित्यातील मधुराभक्ति. पृ. २३३.

अनुक्रमणिका





मनःस्थिति पुढील ओवीत अत्यंत बहारीने व्यक्त झाली आहे.

" पडिलें चांदावरी चांदणें । समुद्रीं जालें वरखणें । विषया करणें । भेटती तैशी ।। " अमृ. १०.१८

" जाला देवोचि भक्तु । ठावोचि जाला पंथु । होऊनि ठेला एकांतु । विश्वचि हें ।। " १०.३४

अशा या ज्ञानराजांनी पुढील उद्गार काढले असतील हे अशक्यप्राय आहे: "... भवतारकु हा कान्हा । वेगीं भेटावा कां ।। चांदवो चांदणें । चांपेवो चंदनु । देवकीनंदनु । वीण नावडे वो ।। चंदनाची चोळी । माझें सर्व अंग पोळी । कान्हो वनमाळी । वेगी भेटवा कां ।। सुमनाची सेज । सितळ वो निकी । वोले आगीसारिखी । वेगें विझवा कां ।। (सकल संत गाथा, ७७) "

" आजवरी होतें मी मोकाट । तंव डोळे फुकट मोडा तुम्ही " ।। (अ. ११०) " **तुजवीण येकली रे कृष्णा न गमे राती** (अ-७४) " ज्ञानदेवांनी हे अभंग ज्ञानेश्वरी आणि अमृतानुभव लिहिल्यानंतर लिहिले असे सांगितले जाते हे तर अगदीच असंभवनीय आहे. अमृतानुभवात ज्ञानेश्वरांची आत्मनिष्ठा–आत्मानुभूति व्यक्त झालेली नसून या विरहिण्यात तिचा आविष्कार झाला आहे असे म्हणणे म्हणजे ज्ञानेश्वराला आजच्या भावकवीच्या पदवीवर आणून बसविण्याजोगेच आहे.

हा वाद क्षणभर बाजूस ठेविला आणि विराण्या ज्ञानेश्वरांच्याच आहेत असे गृहीत धरले तरी देखील त्यातून **सखीभाव** प्रगट होत असल्याचे दाखविणे अशक्य आहे. " कृष्णें वेधिली **विरहिणी बोले** " असा स्पष्ट उल्लेख ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. आणि सर्वाहून महत्त्वाची गोष्ट अशी की अभंगाच्या शेवटी कवि स्वतःच्या नावाचा उल्लेख करून परमेश्वराला " बाप रखुमादेविवरू " असे संबोधितो. एका विरहिणीचा प्रारंभच पुढील कडव्याने केला आहे.

" **मायबापें आमुची विठोबा रुखुमाई** निजाची । त्याचीये गांवींची कोण्ही येतु न्यावया । माझा विसावा माहेर वो पंढरपूर ।। " (सकलसंतगाथा ९५).

ज्ञानेश्वरांच्या लेखनासंबंधीचे हे दोनही पक्ष या हेतूने मांडले की हे स्फुट लेखन ज्ञानेश्वरीकर्त्यांचेच आहे असे म्हटले तरी मधुराभक्तीच्या सिद्धांताला याचा काही उपयोग नाही हे स्पष्ट व्हावे. विरहिण्या हा वाङ्मयप्रकार रूपकावर अधिष्ठित झाला आहे. ' स्त्री ' ची विरहार्त भावना संतांना परमेश्वरविषयक रतिभाव प्रगट करण्यासाठी सोयीस्कर वाटली. भागवतकारांनी गोपींच्या रूपाने हे **आर्त प्रेमभक्तीचे उपमान** तयार स्वरूपातच कवीच्या पुढे ठेविले होते; त्याचा या संतकवींनी उपयोग केला एवढेच. एकनाथाची काही रूपके पाहिल्यास विरहिणीचे स्त्रीरूपक स्पष्ट होऊ शकेल. (कुंटीण ' ए. गा. ३७५५; सौरी ३७६२ इ.)

मधुराभक्ति आणि मानसशास्त्र

संतांच्या वाङ्मयातील शृंगारप्रधान रचना आणि कृष्ण–राधा यांच्या प्रणयाचे उत्तान शृंगारिक चित्रण याचे हे जे विस्तृत विवरण केले, त्यातून मधुराभक्तीविषयी कोणताच सिद्धांत हाती लागत नाही. काही मनोविज्ञानशास्त्रज्ञांनी आधुनिक मानसशास्त्राच्या आधारे या वाङ्मयाचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. भक्तीचे मानसशास्त्र या दृष्टीने हे विश्लेषण कितीही महत्त्वाचे असले तरी हा सर्व प्रयत्न मधुराभक्तीचे स्वरूप समजून घेण्याच्या दृष्टीने अगदी अप्रस्तुत आहे. कामभावनेचे उन्नयन, रूपांतर, परावर्तन (प्रोजेक्शन) इ. कोणतेही तत्त्व आपणाला येथे उपयोगी पडणार नाही. मानसशास्त्राचा आधारच हवा असला तर Transvestism[1] या शाखेकडे वळले पाहिजे. मधुराभक्तीमध्ये भक्त स्वतः स्त्री बनतो. सखीभाव

१. हॅवलॉक एलिस : Psychology of Sex vol. 2 Part II, Pages 1–100

हा या भक्तिप्रकाराचा प्राण होय. पण वरील पैकी कोणत्याही उपपत्तीने भक्ताच्या 'स्त्री' बनण्याच्या **विधीचा** उलगडा होत नाही. वस्तुस्थिति अशी आहे की हा प्रश्न मानसशास्त्राच्या कक्षेतील नसून **विशिष्ट धार्मिक विधिशास्त्राच्या कक्षेतील आहे.** हे विधिशास्त्र मराठी साहित्यात कोठेही निर्माण झालेले नसल्याने मराठीतील ही 'स्त्री' रूपके केवळ दृष्टांत, उपमा, अथवा मनाची उत्कटता, दाखविणारी प्रतीके म्हणूनच आली आहेत हे मान्य करावयास हवे.

मधुराभक्तीचे तात्त्विक अधिष्ठान[1] व विधिशास्त्र

बंगालमध्ये सहजवैष्णवांनी मधुराभक्तिसंप्रदायाचा विकास केला. त्यांनी या भक्तिप्रकाराला तात्त्विक अधिष्ठान दिले; इतकेच नव्हे तर त्याचे अत्यंत सुसंगत असे विधिशास्त्र निर्माण केले. बंगालमधील वैष्णवपूर्व काळातील (१२ व्या शतकापूर्वी) स्त्रीप्रधान उपासनापद्धति (म्हणजेच वामाचार) ज्या तत्त्वावर अधिष्ठित झाली होती ते तत्त्व असे : या विश्वाचे आदितत्त्व पुरुष नसून शक्तिरूपी 'स्त्री' आहे. तेव्हां या शक्तिरूपी स्त्रीतत्त्वाशी एकरूप होण्यासाठी भक्ताने स्त्रीच बनले पाहिजे: **'वामा भूत्वा यजेत् परम्'** हे आचारभेद-तंत्रातील सूत्र याचे स्पष्टीकरण करू शकेल. बाराव्या शतकाच्या सुमारास या तंत्रधर्मावर वैष्णवधर्माचा पगडा बसू लागला. वैष्णवधर्मातील आदितत्त्व कृष्ण (पुरुष) असल्याने या नव्या उपासनेचे तात्त्विक अधिष्ठान बदलले. नवे धर्मशास्त्र निर्माण झाले. शक्तिउपासनेच्या जागी वृंदावनातील कृष्णउपासनेची प्रतिष्ठापना झाली. मधुरा संप्रदायातील वैष्णव, कृष्ण आणि गोपी यांच्या क्रीडेकडे आध्यात्मिक रूपकाच्या दृष्टीने पाहात नाहीत. त्यांच्या मते वृंदावनातील **रासक्रीडा ही ऐतिहासिक घटना आहे.** कृष्णाच्या ह्लादिनी शक्तीचा हा रमणीय आविष्कार वृंदावनात चिरंतन चालू आहे. या विश्वामध्ये कृष्ण हा एकच पुरुष असून इतर सर्व मानवमात्र त्याच दृष्टीने 'स्त्री' आहेत.[2] राधा आणि तिच्या आठ सख्या या कृष्णाच्या अत्यंत आवडत्या असून आपले खरे सुख कृष्णाने राधेलाच दिले. प्रत्यक्ष रुक्मिणीही राधेपेक्षा कमी प्रतीच्या सुखाची अधिकारी आहे. भक्ति ही सर्व उपासनाअवस्थांमध्ये पद्धतीत श्रेष्ठ असली तरी भक्तीच्या पाच अवस्थांमध्ये **'माधुर्य'** ही शेवटची अवस्था सर्वश्रेष्ठ होय. माधुर्यरतीचा आस्वाद घेण्याचा अधिकार फक्त राधेला आणि तिच्या सख्यांनाच आहे. ज्या भक्तांना कृष्णाचे हे रासवैभव अनुभवावयाचे त्यांनी सखीभाव स्वीकारून वृंदावनातील रासलीलेत उपस्थित राहावे. चैतन्याच्या ठिकाणी राधाभाव प्रकट झाल्यावर त्याच्या अनुयायांनी राधेच्या सख्यांची भूमिका घेतली. **गौरगणोद्देश–दीपिका**[3] नावाच्या ग्रंथात रूप, जीव, सनातन, रघुनाथ आदि चैतन्यशिष्य कोणकोणत्या गोपींच्या रूपाने प्रकट झाले हे विस्ताराने सांगितले आहे. सखीभाव धारण केल्याशिवाय वृंदावनात प्रवेशच

---

१. या प्रश्नाच्या विस्तृत विवरणासाठी नवभारतः ऑगस्ट १९६२ मधील लेख पहावा. हरिभक्तिविलास : गोपाळ भट्ट, ' संदर्भग्रंथ : जीवगोस्वामी इ. ग्रंथात यांचे विस्तृत विवेचन केलेले आहे.

२. लेखाच्या प्रारंभीचे दुसरे अवतरण पहावे

३. " In Gaura–ganoddesa–dipika ...... we are told that of the beloved Gopis of Krisna, Rupamanjari became incarnated as Rupa Goswamin, Lavanya Manjari as Sanatan Goswamin, Rati-Manjari as Raghunath Das, Gun–Manjari as Gopal–Bhatt, Vilas-Manjiri as Jiva Goswsamin and Rasa Manjari as Raghunath Bhatt, " Dr. S. K. De :Vaisnvism Faith and Movement.





नव्हता. तेव्हा भक्तांना सखीरूपाने या लीलांमध्ये प्रविष्ट होणे एवढी एकच इतिकर्तव्यता उरते :

" Kṛṣṇa's sport with Radhā is extremely deep and is never found in the attitude of Dāsya (service) Vātsalya (fondness) etc. It is within the right of the Sakhis only. No one has any access to this sport except the Sakhis and those who follow Kṛṣna in the attitude of the Sakhis. They attain to the privilege of service to Radhā–Kṛṣṇa in the grove. There is no other way to this end. Therefore, accepting the attitude of the Gopis, they think on the sport of the Rādhā-Kṛṣṇa day and night ... ... The Son of Brijas Lord is never gained by worshipping in the knowledge of his glory (ऐश्वर्यभाव), but only by the way of the Gopis. Only in the from of gopi is the pleasure of Rāsa (रास) gained. "[१]

मराठी संतांनी गोपींच्या रूपकांमधून कृष्णप्रेमाचे वर्णन केले असले तरी त्यांनी त्यांचा सखीभाव केव्हाही स्वीकारला नाही. मराठी संतांच्या ज्ञानोत्तर भक्तीशी हा सखीभाव आणि तज्जन्य आचार ही विसंगत आहेत. वृंदावनातील रासलीला हे ऐतिहासिक सत्य मानून राधाकृष्णलीलेच्या प्रसंगी तेथे उपस्थित राहण्याची कल्पना ज्ञानोत्तर भक्तीच्या पुरस्कर्त्यांना मानवणारी नाही. अद्वैतानुभूतीमध्ये रममाण होऊन जीवनोपयोगी कर्मांचे आचरण करणे हेच ज्ञानोत्तरभक्तीचे वैशिष्ट्य होय. भक्तीच्या या व्यापक अर्थामुळे वैष्णव धर्मामध्ये उद्भवलेल्या भक्तिविषयक कर्मकांडांना अथवा मधुराभक्तिसंप्रदायातील रासक्रीडेला येथे मुळीच अवसर नाही. संपूर्ण अद्वैताचीच अनुभूति आल्यामुळे तीर्थयात्रा, पूजा, दर्शन इत्यादि विधि जेथे संभवतच नाहीत, तेथे सखीभावाचा स्वीकार करून वृंदावनामध्ये उपस्थित राहण्याचा प्रश्नच या भक्तिमार्गात उद्भवला नाही. " मग देखिजे वा न देखिजे । ऐसी जे दशा निफजे । तें तें दर्शन माझें साचोकारें ॥ १८-१२५७. सर्व मी जालेपणें ठेले तया जाणें येणें । तेंचि गा यात्रा करणें । अद्वया मज ॥ १८.१२६२. एवं तो बोले तें स्तवन । तो देखे तें दर्शन । अद्वया मज गमन तो चाले तेंचि गा ॥ १८-१२७४. तो करी तेतुली पूजा । तो कल्पी तो जप माझा । तो निजे तेचि कपिध्वजा । समाधि माझी ।। " (ज्ञाने. १८-१२७५). भक्तीच्या या व्यापक कल्पनेत सखीभावाला स्थान न मिळाले तर आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. **'हरिविलास', 'संदर्भ', 'भक्तिरसामृतसिंधु', 'उज्ज्वलनीलमणी'** इत्यादि ग्रंथांमधून मधुराभक्तीचे तत्त्वज्ञान जसे निर्माण झाले, या संप्रदायाचे धर्मशास्त्र आणि विधिशास्त्र जसे निर्माण झाले तसे ते मराठी वाङ्मयात निर्माण झाले नाही; म्हणून येथील राधा-कृष्णप्रेमावरील काव्य हे काव्यच राहिले. त्याला मधुराभक्तीचा रंग केव्हाही येऊ शकला नाही.

---

१. चैतन्यचरितामृत : (M T. Kennedy यांच्या The Caitanya Movement या ग्रंथावरून)

अनुक्रमणिका

श्री. ना. गो. चापेकर

माझ्या ऋग्वेद-संशोधनाचे सार

ऋग्वेदाचे म्हणजे ऋक्मंत्रांच संशोधन करण्यापूर्वी ऋग्वेद शब्दाचे संशोधन करणे अगत्याचे झाल आहे. ऋग्वेद, सामवेद, यजुर्वेद हे शब्द ऋग्वेदात नाहीत. 'ऋचः सामानि जज्ञिरे' 'यजुस्तस्मादजायत' म्हणज ऋक्, साम व यजुः हे शब्द आहेत. वेद शब्दाची उपाधि त्यांना अद्यापि लागली नव्हती. ऋग्वेद म्हणजे ऋचांचा वेद. ह्या ऋक्समूहाला वेद का म्हणावयाचे ? सांप्रदायिक उत्तर असे– 'इष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारायोर लौकिकमुपाय यो ग्रन्थो वेदयति स वेदः' (ऐतरेय ब्राह्मण प्रस्तावना). हे कारण ऋग्वेदात कोठेच दिलेले नाही. वेद म्हणजे ज्ञान. ऋचांचे ज्ञान (ऋग्वेद); यजूंचे ज्ञान (यजुर्वेद); सामांचे ज्ञान (सामवेद). असा अर्थ करिता येईल. परंतु ह्यालाही अडचण आहे ती ही की, ज्ञानार्थी वेद शब्द ऋग्वेदात नाही, धनार्थी आहे. ब्राह्मणग्रंथांनंतर हे शब्द प्रचारात आले असावे. मंडलांची पुस्तके झाली तेव्हा पुस्तकाला नाव देण्याची आवश्यकता उद्भवली असणे शक्य आहे. 'यः एवं वेद' हा शब्दप्रयोग ब्राह्मणग्रंथांतून वारंवार येतो, म्हणून तर मंत्रांना वेद म्हणत नसतील ? तस असेल तर 'ऋचः एव वेदः' असा समास सोडवावा लागेल. षष्ठीतत्पुरुष समासाची कल्पना सोडावी लागेल. मग येथे वेद म्हणजे ज्ञान नाही. वेद म्हणजे वेद. ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद हे शब्द मंडलीकरणाच्या नंतरचे आहेत ह्यात शंका नाही. वेद शब्दाच्या अर्थाविषयी मात्र संशय. तो पारिभाषिक शब्द मानावा. इतकेही करून मंत्रभागाला वेद म्हणावयाचे हेही खरे दिसत नाही. मंत्र व ब्राह्मण मिळून वेद समजावयाचा असे आपस्तंब म्हणतो. अर्थात् कृष्णयजुर्वेदानंतर ही संज्ञा अस्तित्वात आली. कारण तैत्तिरीय संहिता ही मंत्रब्राह्मणात्मक आहे. ब्राह्मणे गद्यात असतात हे सांगावयास नको. यजुर्वेदाला लागू पडेल अशी ही वेदाची व्याख्या बुद्ध्या बनविण्यात आली असावी. हीच व्याख्या सांप्रत सर्वांच्या मनात ठसलेली आहे. तथापि ऋग्वेदाला ती कशी लागू पडते हे समजत नाही. ऐतरेयब्राह्मण अपौरुषेय अथवा ईश्वराचे "निःश्वसित" आह असे कोणी प्रतिपादन करीत नाही. माझ्या पुरती ऋग्वेदाची व्याख्या म्हणजे ऋक्मंत्र. 'वेदब्राह्मणयोर्वेदनामधेयं' ही व्याख्या मला येथे अभिप्रेत नाही.

ऋक् म्हणजे काय ?

वेदाचे विवेचन केल्यानंतर ऋक् शब्दाकडे वळू. ऋक् शब्द 'अर्च' धातूपासून व्युत्पादितात. परंतु हे कितपत व्याकरणशुद्ध आहे हे सांगता येत नाही. माझ्यामते तो स्वतंत्र शब्द मानणे बरे. देवांची स्तुति ज्या मंत्राने करितात त्या मंत्राला ऋक् समजतात, ह्यात मात्र संशय नाही. मी उत्तरध्रुववादी आहे. तेथील यजनपद्धति व महाभारतकालीन यज्ञसंस्था ह्यात पुष्कळच फरक आहे. सोमरस काढणे, हवि देणे व सोमपानासाठी देवांना आळवून आळवून आमत्रण देणे, ह्या तीन यजनकर्मांतील मुख्य क्रिया होत. 'उदिते होतव्यं' ह्या नियमानुसार बहुत काल टिकणारी काळोखी रात्र लवकर संपावी म्हणून इंद्रादि देवतांची प्रार्थना. साहजिकच ह्या प्रार्थनेला फार महत्त्व प्राप्त झाले. चांगली स्तोत्रे व्हावी म्हणून मंत्रकर्ते आपले बुद्धिसर्वस्व खर्च करीत. ही म्हणावयाची स्तोत्रे जुनी व नवीन असत. सोमरस काढताना सुद्धा सोमाच्या स्तुतिपर स्तोत्र तयार होत. परंतु त्यात नवीन नवीन भर पडत नसावी असे वाटते. ह्या कारणानेच कदाचित् एका मंडलात त्याचा संग्रह बहुवंशाने करिता आला. आज्याहुति देण्याचे मंत्र देवपूजेतील मंत्रांसारखे ठरलेले असतील. तात्पर्य ह्या यजनधर्मात ऋक्मंत्रांचे–हौत्राचे–महत्त्व फार.

उत्तरध्रुवाचे मूलस्थान सोडल्यानंतर

उत्तरध्रुव सुटल्यानंतर हा यजनप्रकार स्थगित होणे स्वाभाविक आहे. नवीन मंत्र होण्याचे बंद पडले व जुने मंत्र वैदिकांच्या तोंडाचा आश्रय करून राहिले. भारतात स्थिरस्थावर झाल्यानंतर यज्ञाला महत्त्व आले. त्या

मानाने हौत्र मागे पडले. यज्ञसंस्थेच्या वाढीबरोबर याजुष मंत्रांची वाढ झाली; पण हा विस्तार एकाच जमातीचा किंवा एकाच स्थळी होणारा नव्हता. भारतात वैदिक समाज फाकलेला होता. भारतातील निरनिराळ्या ठिकाणी निरनिराळ्या जमातींनी वास्तव्य केले. ह्यास्तव यज्ञक्रिया अंशतः सामान्य तर अंशतः स्वतंत्र अशी बनली. उत्तरध्रुवाकडील स्तोत्रांचा हाच प्रकार घडला. उत्तरध्रुवावरील नित्य गृहयजनाची चाल बंद पडून यज्ञ प्रासंगिक व राजाश्रित झाले. ऋङ्मंत्र दुर्बल होऊन याजुष मंत्रांचे प्राबल्य वाढले. वेद निरनिराळे झाले, म्हणजे स्वतंत्र झाले. वेदाची फाळणी झाली म्हणावयाची ! यजुर्वेद, सामवेद स्वतंत्र झाले. कृष्णयजुर्वेदाने आपली संहिता व ब्राह्मणे एकत्र करून स्वतंत्र वेदाचे स्थान पटकावले. यजुः ह्याचा अर्थ हवि देण्याचा मंत्र असा यास्काने दिला आहे. हे कर्ममंत्र होत. त्यांना हौत्र मंत्रांचे मूल्य नाही. म्हणून ह्या वेदकर्त्यांना हौत्राला आपआपल्या वेदात समाविष्ट करून घेणे भाग पडले. हौत्र मंत्र निरनिराळ्या वैदिकांच्या स्मृतीत बसून राहिले होतेच; आणि शिवाय ते बहुविध होते. ऋग्वेदाविषयी सर्वांना आदर का याचा विचार कोणी केला नाही. यजुर्वेदी सायण म्हणतात– "अन्यैः सर्वैर्वेदैः आदृतत्वात् (ऋग्वेदस्य) अभ्यर्हितत्वं प्रसिद्धम्". उत्तरध्रुवसिद्धान्त मान्य केल्यावाचून ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही. आणखी एक सायणांचे अवतरण देतो. "सर्ववेदगतानि ब्राह्मणानि स्वाभिहिते अर्थे विश्वासदार्ढ्याय 'तदेतदृचाभ्युक्तम्' इति ऋचमेव उदाहरन्ति" यजुर्वेदियांनी स्वतंत्र संसार थाटला. परंतु त्यांच्या वेदात ऋग्वेदी मंत्र नाहीत असे नाही. "मंत्रकांडेषु अपि यजुर्वेदगतेषु तत्र तत्र अध्वर्युणा प्रयोज्याः ऋचः बहवः आम्नाताः". सामवेद तर प्रायः ऋग्वेदच. "साम्नां तु सर्वेषां ऋक्-आश्रितत्वं प्रसिद्धम्" ह्यावरून ऋग्वेदाला सर्वांनी पूज्य मानले आहे हे स्पष्ट दिसते. तथापि ह्याचे कारण शोधण्याची आवश्यकता कोणास वाटत नाही हे आश्चर्य होय ! असो.

ऋग्वेदातील शब्दार्थ ऋग्वेदावरूनच

ऋग्वेदाचा अभ्यास करण्याच्या हेतूने आतापर्यंत मी सुमारे पन्नास शब्द विवेचिले आणि पाचशेहून अधिक ऋचांचा अर्थ आजपर्यंत बहुधा कोणी न केलेला असा केला. ऋग्वेदाचा अर्थ ऋग्वेदावरूनच निश्चित केला पाहिजे असे श्री. राजवाड्यांप्रमाणे माझे मत आहे. उदा० ऋचा ६–११–३ घेऊ. हे सबंध सूक्त भरद्वाजाच्या नावावर आहे. मात्र सूक्तात भरद्वाजाचे नावही नाही. ह्या ऋचेत रेभ शब्द आला आहे. प्रस्तुत चर्चेपुरते वाक्य असे – इष्टौ अङ्गिरसां विप्रः रेभः भनति– यज्ञात अंगिरसांपैकी विद्वान् रेभ (ऋषि) स्तुति गात आहे. रेभ शब्दाचा अर्थ स्तोता होत नाही. ह्या मंत्राचा कर्ता रेभ आहे ह्यात संशय नाही. परंतु सूक्तकार भरद्वाज म्हणून समजला जातो. ह्या कारणाने सायणाचार्यांनी रेभ म्हणजे भरद्वाज असा अर्थ केला; त्यांना करावा लागला. आता रेभाची कथा इतरत्र आहे यावरून रेभ एका पाणी भरलेल्या खड्ड्यात ९ दिवस व १० रात्री पडलेला होता. तेथून त्याला अश्विनांनी सजीव बाहेर काढला. हा कथाभाग बहुतेक पहिल्या मंडलात आहे. भरद्वाज व रेभ एकाच व्यक्तीची नावे असती तर ६ व्या मंडलात भरद्वाजाने ह्या घटनेचा उल्लेख केला असता, पण तसा तो न केल्यामुळे रेभ हा भरद्वाजाहून वेगळा असे अनुमान करणे सयुक्तिक होईल. रेभ आपल्याला अंगिरसांपैकी म्हणवतो. उलट, भरद्वाज आणि अंगिरस ह्यांचे नाते ऋग्वेदावरून मुळीच सिद्ध होत नाही. भरद्वाज हा सप्तर्षींपैकी एक आहे. अंगिरस सप्तर्षींत येत नाहीत. ऋग्वेदाबाहेरील कथांना अनुसरून ऋग्वेदाचा अर्थ लावणे चुकीचे होईल.

ऋग्वेद हे काव्य आहे

त्याचप्रमाणे ऋग्वेद हे काव्य आहे ह्या दृष्टीनेच ऋग्वेदाचा अर्थ लावणे उचित होईल, अलंकारिक भाषा, रूपके ह्यांच्या योगाने एकाच पदार्थाकडे – देवतांकडे – वेगवेगळ्या दृष्टीने पाहणे हाच ब्राह्मणांचा – मंत्रकर्त्यांचा मुख्य गुण होता. ह्या गुणामुळे एकाच पदार्थाला अनेक शब्द उपयोगात येऊ लागले. राजवाड्यांचा हा योग्य आग्रह होता. ऋग्वेदाकडे पाहण्याची ही दृष्टि राजवाड्यांनी दिली. महाराष्ट्रात तरी राजवाड्यांशिवाय दुसरा वैदिक विद्वान् अजून झाला नाही. तेही घसरले हे खरे, पण त्या महात्म्यानी आपली चूक कबूल केली; ह्यातच त्यांच्या विद्वत्तेची परीक्षा होते.

देवक कल्पनेचा उगम

ऋग्वेदाचा अभ्यास करिताना मला ज्या गोष्टींचे दर्शन झाले त्यांपैकी ह्या वेदात पुढील देवक कल्पनेचा





उगम सापडला ही एक होय. पशु, पक्षी वनस्पती ही अनेक जातींची देवके आहेत. आपल्या देवकाला पूज्य मानणे व त्यापासून आपल्या पूर्वजांची उत्पत्ति झाली असे समजणे ह्या प्रमुख समजुती त्या त्या लोकांच्या असतात. ऋग्वेदातील उदाहरण येथे देतो– एक ऋषि म्हणतो– दध्यङ्, पुरातन अंगिरा, प्रियमेध, कण्व, अत्रि आणि मनु ह्यांना माझा जन्म माहित होता. ते पूर्वीचे ऋषी आणि मनु माझा जन्म जाणत होते. त्यांची उत्पत्ति (आयतिः) देवांपासून झाली आणि आमची त्यांच्यापासून झाली. इन्द्राग्नींना स्तोत्रांनी मी स्तवीत आहे. ह्यामध्ये दध्यङ् आदि ऋषींचा जन्म देवांपासून झाला असे म्हटले आहे. अर्थात् हा मानीव जन्म आहे. देव म्हणजे आकाशातील चमकणारे तारे व मरुत् उषा ह्यांसारख्या निसर्गदेवताही ह्या ऋषींची देवके होत. वसिष्ठ हा मित्र व वरुण ह्यांचा पुत्र असे स्पष्टच म्हटले आहे. गोत्र ऋषींपैकी अगस्त्य हा तर ताराच आहे. सायणाचार्यांच्या मताप्रमाणे भृगु हे सूर्याच्या किरणांचे नाव होते. उगवत्या सूर्याच्या तांबड्या बिंबाला अंगिरस म्हणत. अंधाराचा वैदिक शब्द कण्व आहे. शुक्राचे दुसरे नाव उशना होते. इन्द्राला मनु म्हणून संबोधिले आहे. धर्मशास्त्रातील अर्थाने गोत्र शब्द ऋग्वेदात आढळत नाही. गो म्हणजे सूर्यकिरण; गोत्र म्हणजे सूर्यकिरणांचा समूह. अथर्वन् हे उगवत्या सूर्याच्या तांबड्या बिंबाचे उपासक होते. ती त्यांच्या यज्ञाची सुरुवात (१।८३।५). ऋ. ८।२३।१७ वरून असे दिसते की मनूचे अनुयायी शुक्राच्या उदयाबरोबर यज्ञ करीत. उषेच्या अगोदर अश्विनींचा उदय. एक मंत्रकार म्हणतो 'हे अश्विहो तुम्हांला रात्री केलेली उपासना आवडते' (१।४६।१४) ही कण्वांची उपासना असावी.

सप्तर्षींमध्ये विश्वामित्र, भरद्वाज, अत्रि व वसिष्ठ हे चारच ऋषी मंत्रकार आहेत. ह्यांच्या वंशजांची सूक्ते ऋग्वेदात आहेत असा समज प्रचलित आहे. परंतु तो सर्वस्वी निराधार आहे हे मी आपल्या मंत्रकार ह्या लेखात (नवभारत) विवेचिले आहे. सप्तर्षी हे नवग्वा पितर होते (६।२२।२). अर्थात् त्यांची संस्कृति वेगळी. ऋग्वेद मंडले ३ ते ८ ह्यांचे कर्ते अथवा द्रष्टे गृत्समद, विश्वामित्र, वामदेव, अत्रि, भारद्वाज व वसिष्ठ असे अनुक्रमे होते हे गृहीत धरून संशोधन करणारे फसल्यावाचून राहणार नाहीत. हे फार तर संप्रदाय असतील.

शब्दांच्या अभ्यासातील निष्कर्ष

माझ्या अभ्यासाचे आणखी एक फलित सांगण्यासारखे आहे. निघंटूने मनुष्यवाचक असे सुमारे २५ शब्द दिले आहेत. मनुष्याला इतके शब्द कोणत्याही भाषेत असणे शक्य नाही. ह्या शंकेमुळे मी ते शब्द अभ्यासिले. तेव्हा त्यांतील अर्थभेद मला समजला. हा भेद इतर कोणी माझ्या पूर्वी दाखविला असल्याचे मला माहीत नाही. सायणांनी निघंटूला प्रमाण मानून प्रत्येक ठिकाणी मनुष्य, लोक, प्रजा, जन, असाच अर्थ केला आहे. माझा अर्थ ह्याहून निराळा असल्यामुळे सर्व ठिकाणी ऋचांचे अर्थ मला बदलावे लागले. उदा. **मनुष** म्हणजे मनुष्यमात्र नव्हे; तर मनूची यजनपद्धति ज्यांनी स्वीकारली ते लोक. **नर** शब्द यजनक्रियेशी संबद्ध असलेल्यांना प्रामुख्याने योजिला जाई; मग ते देव असोत, ऋत्विक् असोत किंवा यजमान व संपन्न दाते असोत. **कृष्टि, चर्षणि** व **क्षिति** हे शब्द निघंटूने मनुष्यवाचक आहेत असे चुकीने म्हटले आहे. मी आपल्या लेखात मनुषः लोकांप्रमाणे **कृष्टि** हे मनूचे अनुयायी होते असे दाखविले आहे. ही एक स्वतंत्र जमात होती. तीच गोष्ट **चर्षणींची**. चर्षणयः म्हणजे आकाशातील तारे. हे तारे चमकत असताना अग्निपूजन करणारे ते चर्षणी. कृष्टींसारखी ही एक वेगळी जात. ह्या लोकांना ताऱ्यांवरून नाव पडले. तारे ह्या लोकांच्या देवक (टोटेम) स्थानी होते. चर्षणि हा मनुष्यवाचक शब्द नाही हे १०।९।५ वरून सिद्ध होते. चर्षणि शब्द कृष् धातूपासून व्युत्पादिता येणे शक्य आहे. तसे समजल्यास चर्षणी लोक शेतकरी असावे.

क्षिति हा स्थानवाचक शब्द आहे. एका विशिष्ट प्रदेशात राहणारे ते क्षितयः.

नाहुष हा देखील एक स्वतंत्र समाज असावा. त्यांचा प्रमुख नहुष. हा समाज मनुसंप्रदायातील होता. म्हणजे मनूची यजनपद्धति ह्यांनी स्वीकारली होती.

निघंटुकारांचा अभ्यास संशयास्पद

निघंटुकारांचा ऋग्वेदाचा अभ्यास संशयास्पद वाटतो. कारण **पृतना** शब्दाचा समावेश त्याने मनुष्यवाचक शब्दात केला आहे ! सायणाने एक अपवाद सोडून निघंटुकर्त्यांची कास धरली नाही हे विशेष आहे. ५९ ऋचात हा शब्द आला आहे. प्रत्येक ठिकाणी सायणा-

चार्यांनी रणक्षेत्र असा अर्थ केला आहे. माझ्या मते पृतनाचा अर्थ रात्र (अंधकार) किंवा मेघ असा असावा. पृतना म्हणजे सैन्य नव्हे. इन्द्राचा वृत्राशी होणारा संग्राम हे पृतनाचे स्वरूप.

याजक व अयाजक

ऋग्वेदकालीन समाजात याजक व अयाजक असे भेद होते. रक्षस् व पणि हे अयाजक असून याजकांचे शत्रू होते. त्यांना यज्ञविध्वंसक ही संज्ञा योग्य होईल. यज्ञात विघ्ने आणणे हा ते आपला धर्म मानीत. यजमान व ऋत्विक् ह्यांना अग्निकुंडात टाकण्यापर्यंत त्यांची मजल जाई. अत्रि नावाच्या ऋषीला यज्ञकुंडात टाकले होते असे मानण्यास आधार आहे. ह्या कारणाने यज्ञभूमि रणस्थान बनले. ' सर्वेषामविरोधेन ब्रह्मकर्म समारभे ' ह्या वचनात गर्भित असलेल्या भीतीचा उगम ह्या अतिप्राचीन याज्ञिक व अयाजी ह्यांच्या भांडणात आहे. पणि लोक डोंगराच्या आश्रयाने राहात. रक्षस् समाज पंजाबच्या बाहेरील असावा. बहुकाल टिकणाऱ्या अंधारात ते राहात असावे. कारण ' नक्तंचर ' हे यथार्थ नाव त्यांना दिलेले आहे. काळोखात त्यांची शक्ति वाढते व त्यांच्या स्त्रिया उघड्या — नागड्या रात्री हिंडतात असे रक्षसांचे वर्णन केलेले आढळते.

आदित्य, रुद्र व वसु

याजकात दोन पक्ष होते. एक पक्ष निःसंदिग्धपणे मनूचा होता. आकाश, अंतरिक्ष व पृथ्वी मिळून मनूचे ३३ देव होते (प्रत्येक स्थानचे ११ ह्याप्रमाणे). ह्या देवांची नावे अनुक्रमे आदित्य, रुद्र व वसु अशी होती. मनूला पितो शब्दाने संबोधिले आहे. ऋग्वेदकाली मनु ' पुराणपुरुष ' झाला होता.

मित्र, वरुण, दधिक्रावा

कृष्टींचे मित्र, वरुण व दधिक्रावा, हे देव होते. हे याजक इन्द्राचे शत्रु होते. पुढे वसिष्ठाने समेट करून इन्द्राला कृष्टींच्या देवात स्थान मिळवून दिले. ह्यांची यज्ञपद्धति व मनूची पद्धति ह्यात बरेच साम्य असावे. कृष्टींच्या हवींना स्वधा म्हणत. अर्थात् कृष्टी पितृसंस्कृतीचे असावे. १०।१४।३ मध्ये असे स्पष्ट म्हटले आहे की, काही देवांना स्वधांनी आनंद होतो तर दुसरे देव स्वाहांनी आनंदित होतात. मनूने स्थापन केलेल्या अग्नीचेच कृष्टी उपासक होते. ह्याच कारणाने 'मानुषी कृष्टिः ' हा शब्दप्रयोग अस्तित्वात आला. कृष्टिशब्दाशी संबद्ध असलेल्या ३८ ऋचांचा अर्थ मी निराळा केला आहे.

कण्वाने सुद्धा मनूचा अग्नि घेऊन आपले यजनकर्म सुरू केले.

क्षिति म्हणजे प्रदेश

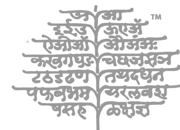
क्षिति शब्दाचा अर्थ सायणाचार्य घरे करितात; मी प्रांत — प्रदेश असा करितो. टिळकांचा उत्तरध्रुवसिद्धांत मान्य केला तर नवग्वा ह्या क्षितींना लावलेल्या शब्दावरून उत्तरध्रुवाच्या खाली ह्यांची वस्ती असावी. हे लोक रोज अग्निपूजन करीत. वैश्वानरापासून आपली उत्पत्ति झाल्याचे हे मानतात. देवकल्पनेचे हे आणखी एक उदाहरण. कृष्टींविषयी वाचताना सोमपानाचा उल्लेख आढळला नाही.

वसु, वरुण, मित्र व अर्यमा हे चर्षणींचे देव होते. ह्यांत इन्द्र नाही. त्यांचा इन्द्र कदाचित् दुसऱ्या नावाने ओळखला जात असेल. चर्षणि, कृषि, आयव, नाहुष, आणि मानुष ह्यांचा यजनप्रकार बहुंशी सारखा असावा. पितरांना हवि देणे हा ह्यांचा विशेष दिसतो. चर्षणींनाही शत्रू होते. चषणी बहुधा प्राचीनात मोडत असावे. कारण त्यांना पूर्वी शब्द लावला आहे (३। ४३।२). हा मंत्रकार इन्द्राला विनवितो, तू पूर्वी चर्षणींना सोडून आमच्याकडे ये. खालून वर ये असे ह्या ऋषीस म्हणावयाचे आहे काय ?

नाहुष हे अग्निपूजक होते ह्यात शंका नाही. तथापि ते इन्द्राला मानणारे नसावेत. इन्द्राने नाहुषांचा मुलाबाळांसकट संहार केल्याचे एक मंत्रकार म्हणतो. ययाति नाहुषांपैकी होता. आयु, नाहुष व मनुष्य ह्यांच्या अग्नींची नावे अनुक्रमे आयु, विश्पति व इळा असतील का असे १।३१।११ वरून वाटते. ह्यांच्या मंत्रांना कव्य ही संज्ञा असावी. मित्र आणि वरुण ह्यांचे देव. विद्यमान ऋग्वेदात ऋङ्मंत्र आहेत की कव्य मंत्र आहेत ?

मनुष्यांचे यज्ञ पहाटेच्या पूर्वकालात सुद्धा होत (२।२।२). काहींचे प्रभातकाली सुरू होत. सायंकाली यज्ञाला प्रारंभ करणारे नास्तिक समजले जात. (५।७७। २). अशावेळी येणारे हवी देव स्वीकारीत नसत.

अनुक्रमणिका





वेदांचा अभ्यासच झालेला नाही

वैदिक आर्यांची वस्ती उत्तरध्रुव प्रदेशात होती हे टिळकांचे मत पाश्चात्यांनी झिडकारले आहेच पण आमच्या देशी पंडितांनाही ते मान्य होत नाही. उत्तर-ध्रुवसिद्धान्ताला मान्यता दिल्यास दहा हजार वर्षांच्या पूर्वीचे वेद आहेत ह्याला संमति द्यावी लागेल. हे त्यांना रुचणारे नाही. आमच्याकडील मत हिशेबात घेतले नाही तरी चालण्यासारखे आहे. कारण भारतात वेदांच्या अभ्यासाला प्रारंभच झालेला नाही. खेरीज पाश्चात्यां-प्रमाणे आम्हालाही आमचा अभिमान नडतो. आम्ही बाहेरून भारतात आलो नाही, हेच आमचे मूलस्थान हा अभिमान. संशोधनाला हा नडनारा आहे. मला तर उत्तर-ध्रुवसिद्धान्त हे टिळकांच्या असामान्य बुद्धिमत्तेचे द्योतक आहे असे वाटते. ह्या माझ्या मतामुळे पुष्कळ ऋचांचे अर्थ बदलणे भाग पडले. टिळकांना अनुसरून ऋग्वेदाचा अर्थ कोणी लावल्याचे मला माहीत नाही. पारिसच्या रनूचे मला पत्र आले त्यात ते लिहितात–

I recognize your ingenuity and a spirit of research but I do not agree with your solar interpretation of Ṛgvedic words.

ऋग्वेदाचा स्वतंत्रपणे अभ्यास केल्यास काहीतरी हाती लागल्याशिवाय राहणार नाही. उदा.– दास व दस्यु ह्यांच्याविषयी आमच्या इकडील विद्वानांनी जे काही लिहिले आहे त्याहून मी थोडे निराळे लिहिले आहे. एका अमेरिकन प्रोफेसराने मला लिहिले, "I liked some of the things you mentioned in your article on Das and Dasyu" मात्र दास व दस्यु हे एकाच माळेत गोवल्याचे त्यांना आवडले नाही !

तात्पर्य, टिळकांच्या मताला अनुसरून अर्थ करणे हे एक माझ्या अभ्यासाचे वैशिष्ट्य सांगता येईल.

वर्णवाचक शब्दांचा अभाव

पुरुषसूक्ताव्यतिरिक्त एकही वर्णवाचक शब्द ऋग्वे-दात नाही. शूद्र, वैश्य व क्षत्रिय हे तीन शब्द इतरत्र आढळणार नाहीत आणि ब्राह्मण शब्द असला तरी तो वर्णवाचक नाही. स्तोत्रे रचणाऱ्याला ब्राह्मण ही संज्ञा होती. ब्रह्म शब्दावरून ब्राह्मण शब्द बनला आहे. ब्रह्म म्हणजे स्तोत्र. 'ब्रह्म जानाति स ब्राह्मणः' ही व्याख्या उत्तरकालीन आहे. ह्यावरून ऋग्वेदातील काही सूक्ते अतिप्राचीन असून त्या मानाने पुरुषसूक्त बरेच मागू-नचे आहे असे स्पष्ट दिसते. यजुर्वेदात तसेच ब्राह्मण-ग्रंथात, वर्णवाचक चारी शब्द भरपूर प्रमाणात आढळतात. ह्यावरून आपणास ऋग्वेद व इतर वैदिक वाङ्मय ह्यांमधील कालाची कल्पना करिता येइल. ह्यास्तव ऋग्वेदाचा स्वतंत्र अभ्यास करण्याचे महत्त्व ध्यानी येते. ब्राह्मण शब्दाचा समूळ अर्थ बदलला. स्तोत्रे करणाऱ्याला ब्राह्मण म्हणत ह्याची विस्मृति पडली. ऋग्वेदाची संहिता करणाऱ्याचा ऋग्वेदाचा अभ्यास बेता-बाताचाच असला पाहिजे. नाहीतर पुरुषसूक्ताचा अन्तर्भाव ऋग्वेदसंहितेत त्याने केला नसता.

राजन् शब्दाचा अर्थ

ऋग्वेदातील राजन् शब्द हा संशोधकाला गड्डाच सापडल्यासारखा वाटतो. राज्यकर्ता ह्या अर्थाने राजन् शब्द ऋग्वेदात ज्यांना दिसतो त्यांचा तो भ्रम आहे. राजते=शोभते इति राजन् ह्या अर्थाने हा शब्द ऋग्वदात सवत्र वापरलेला आहे. ह्या ऐसपैस अर्थात कोणीही मनुष्य बसू शकेल. प्रथम देवांच्या ठिकाणी हा शब्द योजल्या-नंतर यज्ञस्थली द्रव्य वाटणाऱ्या धनिकांनाही तो लाव-ण्यात आला. अग्निपूजन करणाऱ्या यजमानालाही तो का लागू नये ? "समितौ राजानः इव" ह्यातील समिति शब्दाने अभ्यासक बुचकळ्यात पडतो व येथे राजा म्हणजे राज्यकर्ता असा अर्थ केल्याविना गत्यंतर नाही अशा निर्णयाप्रत येतो. निघंटूने समितीचा अर्थ रणभूमि असा दिला आहे. तथापि अथर्ववेदातील ह्याच शब्दाचा अर्थ सायणाचार्यांनी यज्ञ असा केला आहे. 'समिति-शब्देन यज्ञ उच्यते' आणि ह्याला यास्कांचा हवाला दिला आहे. 'यास्केन उक्तत्वात्' यास्काने हे कोठे सांगितले आहे हे मात्र कोणाला माहीत नाही. माझ्या समजुती-प्रमाणे ह वचन मी प्रथमच उजेडात आणले आहे.

यज्ञविरोधी लोक यज्ञाचा नाश करण्याचा प्रयत्न करीत. तेथे, म्हणजे यज्ञस्थली, भांडाभांडी, मारामाऱ्या होत.

दाशराज्ञयुद्धाचे स्वरूप

राजन् शब्द एखाद्या विशिष्ट प्रदेशाचा शासक ह्या अर्थाने ऋग्वेदात उपयोजलेला नाही असे म्हटल्यावर

अनुक्रमणिका





ज्या दाशराज्ञयुद्धाचे भांडवल ज्ञानकोशकारांनी केले आहे ते युद्ध आपोआपच शिल्लक राहात नाही. ह्या 'युद्धात' सुदास एका बाजूला व त्याचे १० प्रतिस्पर्धी दुसऱ्या बाजूला होते. प्रथमच हे सांगणे अवश्य आहे की सुदास हा अग्निपूजक होता; त्याला विरोध करणारे अयाजी होते. त्यांची नावे श्रुत, कवष, व्रध, भेद, अनु, द्रुह्यु, शंयु, चयमान, कवि, आणि देवक. ह सर्व शत्रु नदीत बुडवून मारले. तोफा, बंदुका, तरवारी अथवा बाणही नव्हते. शिवाय ह्यांना इन्द्राने बुडवले हे ध्यानात ठेवणे अवश्य आहे. टिळकांच्या सिद्धान्ताला अनुसरून ह्या घटनेचा अर्थ लावणे अशक्य नाही, परंतु परुष्णि नदीच्या उल्लेखावरून हे भारतात घडलेले युद्ध आहे, असे मानता येण्यासारखे आहे. ह भांडण परुष्णि नदीवर झाले असावे. भेदाला सिंधूत बुडविले असे आहे पण सिंधु शब्दाने परुष्णि समजण्यास हरकत नाही. सिंधु हा सामान्य नदीवाचक शब्द आहे. सिंधु व रावी (परुष्णि) ह्यांच्या मध्ये दोन नद्या आहेत. त्यांचा उल्लेख ह्या सूक्तात नाही (७।१८). ह्या झटापटीत एका बाजूला दहा राजे होते असे मानल्यास ते किती हास्यास्पद होईल हे ८।५।३८ वरून कळण्यासारखे आहे. तेथे कशूने दहा राजे (दश राज्ञः) दिल्याचे वर्णन आहे. दहा राजे देणार कोण व घेणार कोण ? येथे राजे म्हणजे धनिक असा अर्थ आहे. राज्ञः स्वनयस्य (१।१२६।२) ह्याचा अर्थ पाणीदार, तेजस्वी स्वनय, असा आहे. तोच अर्थ दाशराज्ञयुद्धातील दहा राजांचा करणे बरोबर होईल. प्रस्तुत युद्धात इन्द्राने चायमानाचा पुत्र कवि ह्यास मारल्याचा उल्लेख आहे. चायमानपुत्रांना सायणाचार्यांनी राजा नावाने संबोधिले आहे. कारण ते दानशूर होते (६।२७।४, ५). तात्पर्य राजन् शब्द भूपाल अथवा नृप ह्या अर्थी ऋग्वेदात वापरलेला नाही.

ह्या लेखावरून वैदिक संशोधनाची निकड व आवश्यकता किती आहे हे लोकांच्या निदर्शनास आणण्याचा हेतु सफल होवो. आमच्याकडे वैदिक संशोधनाला सर्वस्वी वाहून घेणारी माणसे नाहीत. संस्कृत पंडिताला आपोआप वेद समजले पाहिजेत ही वेडगळ समजूत जोपर्यंत आमच्या विद्यापीठांची कायम आहे तोपर्यंत तरी वैदिक संशोधनाला प्रारंभ होणे अशक्य दिसते. संशोधनाची पुरी कल्पनाही आम्हांला नाही. ग्रांथिक संशोधनाप्रमाणे आमच्या चालीरीतींचा सूक्ष्मपणे अभ्यास केल्यास त्यावरून ऋग्वेदाचा अर्थ समजण्यास मदत होण्याचा पुष्कळ संभव आहे हे कोणाच्याही मनात येत नाही. काही लोक पोळ्याचा सण साजरा करितात त्याचे निरीक्षण केल्यास ऋग्वेदातील यम-यमीच्या संवादावर प्रकाश पडल्याशिवाय राहणार नाही.

इति अलम्.

श्री. बाबूराव चंदावार

जीवन-निष्ठ नियोजनातूनच राष्ट्रीय ऐक्य शक्य होईल

सार्वत्रिक निवडणुकांमधून राष्ट्रीय एकात्मतेला काही पोषक मिळाले का? गेल्या २८ सप्टेंबर पासून १ ऑक्टोबर पर्यंत सर्वपक्षीय नेत्यांची बैठक पं. नेहरूंनी दिल्लीत बोलाविली होती ती राष्ट्रीय एकात्मतेच्या दृष्टीनेच. निवडणुकीच्या तीन चार महिने आधी बैठक घेण्यात निवडणुकीत राष्ट्रीय एकात्मकतेला धोका पोचविणाऱ्या गोष्टी घडू नयेत हाही एक दृष्टिकोन होता. तो कितपत साधला? या निवडणुकांत काही नव्या गोष्टी मात्र ठळकपणे उघडकीस आल्या.

राजकीय पक्ष व ऐक्याची संघटनात्मक शक्ति

कोणत्या राजकीय पक्षाला बहुमत मिळाले, कोणते नामशेष झाले, हे पाहणे राष्ट्रीय एकात्मतेच्या दृष्टीने काही बाबतीत आवश्यक मानले तरी पुष्कळ बाबतीत अप्रस्तु म्हणून अनावश्यक मानले पाहिजे. कारण राजकीय पक्षात ऐक्याचे जिवंत तत्त्व असू शकत नाही. विभेदाचे उच्चाटन पक्षामुळे होऊ शकत नाही. कारण तशा व्यापक दृष्टिकोनावर त्यांची उभारणी नाही. पक्ष—स्वभावातला राज्यकारभार निर्माण करणारी एक यंत्रणा एवढेच राजकीय पक्षाचे स्वरूप शिल्लक राहिले आहे. राष्ट्रीय ऐक्याच्या व्यापक दृष्टिकोनाच्या अभावी व त्या अनुषंगाने निर्माण झालेल्या राष्ट्रीय ऐक्याच्या विरोधी व्यवहारामुळे राजकीय पक्ष राष्ट्रीय एकात्मतेच्या दृष्टीने संघटनात्मक शक्ति निर्माण करू शकत नाहीत ही वस्तुस्थिति आहे. पण ते विघटनात्मक शक्तींना प्रोत्साहन देऊ शकतात, याकडे दुर्लक्ष होता कामा नये. म्हणून एकापरी राजकीय पक्ष विघटनात्मक शक्तींना प्रोत्साहन देणारी यंत्रणा आहे असे म्हटल्यास फारसे चुकेल असे वाटत नाही. या दृष्टीने काही आधारभूत गोष्टींचा विचार व्हावयास पाहिजे.

एकात्मतेला प्रोत्साहन नाही

सार्वत्रिक निवडणुकीत ज्या नव्या गोष्टी उघडकीस आल्या त्या राष्ट्रीय-एकात्मतेच्या दृष्टीने विघटनात्मक शक्तींना प्रोत्साहन देणाऱ्या ठरतात का, हे पाहणे जरूर आहे.

राष्ट्रीय प्रश्नांची जुळणी स्थानीय प्रश्नांमुळेच झालेली असते. स्थानीय प्रश्न व्यापक क्षेत्रात राष्ट्राच्या मर्यादेपर्यंत भिडू लागतात त्यावेळी त्या प्रश्नांना राष्ट्रीय प्रश्नांचे रूप येऊ लागते. पण काही निव्वळ स्थानीय प्रश्न असतात की जे व्यापक क्षेत्रात पसरण्याचे काहीच प्रयोजन नसते. अर्थात स्थानीय हितसंबंधाचे रक्षण करण्याचाच त्यांचा हेतू असतो. आज हे हितसंबंध इतके प्रभावी ठरू पाहत आहेत की त्याच्यासमोर राष्ट्रीय कर्तव्याचा व राष्ट्रीय हिताचा प्रभाव कमी होताना दिसतो. भाषिक प्रश्न, प्रादेशिक प्रश्न, याचा वाढता व्याप व यातून निर्माण होणारी द्विराष्ट्रवादाची प्रबळ भावना हेच दर्शवीत नाही काय? या दृष्टीने यावेळी प्रादेशिक संघटनांना निवडणुकीत मिळालेले यश बरेच बोलके आहे. राष्ट्रीय पातळीच्या राजकीय पक्षांना जे यश पदरी पाडता आले नाही ते यश प्रादेशिक पक्षांना मिळू शकते हे आता स्पष्ट झाले आहे. प्रजासमाजवादी पक्षासारखा एक मोठा पक्ष अयशस्वी ठरून तामिळनाडच्या द्राविड मुनेत्र कळघम किंवा बिहारमधल्या झारखंड या पक्षाची वाढती शक्ति लक्षात घेता प्रादेशिक प्रश्नांना व प्रादेशिक

अनुक्रमणिका

वादाला भरपूर खतपाणी दिले जात आहे, हे आज दिसू लागले आहे. तशात द्राविड कळघमच्या नेत्यांनी स्वतंत्र द्रविडिस्थानाची मागणी करून द्रविडिस्थानाचे स्वतंत्र राष्ट्र निर्माण करण्याची फोडलेली अराष्ट्रीय डरकाळी राष्ट्राचे तुकडे पाडणारी नव्हे काय ? तात्पर्य, राष्ट्रीय भावनांचे व राष्ट्रीय कर्तव्यांचे आवाहन प्रादेशिक भावनांच्या व प्रादेशिक कर्तव्यांच्या आवाहनापुढे निष्प्रभ ठरू पाहत आहे. यातून द्विराष्ट्रवादाला स्वाभाविकपणेच प्रोत्साहन मिळत आहे.

राजकीय पक्ष सत्तास्पर्धेमुळे संकुचित

राजकीय पक्ष राष्ट्रीय असतात हे आजवर सांगितले गेले. पण सत्तास्पर्धेमुळे त्यांच्यात आलेली संकुचितता लक्षात घेता राजकीय पक्ष राष्ट्रीय होऊ शकतात किंवा ठरू शकतात असे म्हणणे चुकीचे होईल. याचे कारण असे की सत्तास्पर्धेतल्या संकुचितपणामुळे जातीय पक्षांना किंवा जातीयवादाला उघडपणे प्रोत्साहन दिले जाऊन जातीयवादाला सत्ता प्राप्त करून देणाऱ्या साधनांसारखे स्वरूप येते.

विघटनात्मक शक्तींना प्रोत्साहन का मिळते ?

स्थानीय प्रश्नांना आलेले अवास्तव महत्त्व, त्यांची सोडवणूक राष्ट्रीय पातळीवरून न होऊ शकण्याची परस्थिति, व राजकीय पक्षांना येऊ पाहणारे जातीय स्वरूप, या गोष्टी राष्ट्रीय एकात्मतेच्या दृष्टीने विघटनात्मक शक्तींना प्रोत्साहन देणाऱ्या निश्चितच आहेत.

निष्प्रभ राष्ट्रीय नियोजन

राष्ट्रीयतेची होणारी आजची गळचेपी एकराष्ट्रीयत्वाला धोकादायक आहे हे मान्य केल्यावर प्रश्न उरतो की आजच्या लोकशाहीत कोणते कमजोर तत्त्व आहे की ज्यामुळे हे घडत आहे ? याला सरळ व साधे उत्तर ' निष्प्रभ राष्ट्रीय नियोजन ' असे सांगता येईल.

एकराष्ट्रीयत्वाची भावना व परिस्थिति निर्माण करायला राष्ट्राच्या प्रत्येक माणसाला व प्रत्येक भागाला संधी प्राप्त करून देणे हा राष्ट्रीय नियोजनाचा मूळ हेतू आहे. भारतीय नियोजनाचा तसा हेतू नसल्यास तो व्हावा. विकासाच्या दृष्टीने राष्ट्रीय नियोजनाचा हेतू मागस विभागाचा आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिक विकास प्रगत विभागाच्या बरोबरीने व्हावा म्हणून संधी प्राप्त करून देण्याचा असला पाहिजे. शिवाय राष्ट्रीय विकासाचे महत्त्वही कमी होता उपयोगी नाही ही दृष्टि आजच्या राष्ट्रीय नियोजनाला नाही असे मला म्हणावयाचे नाही. पण, प्रत्यक्ष नियोजनाची जी वाटचाल आहे त्याने मागस विभागांचे समाधान होत असताना दिसत नाही किंवा व्यक्ती-व्यक्तीतला असंतोष निघून गेल्याचे आढळत नाही. मागस विभागात रोजगारीचा प्रश्न बिकट आहे. अशा भागात आजवर खादी ग्रामोद्योगाच्या रचनात्मक संस्था कार्य करीत आल्या. आजही ते कार्य संपूर्णपणे बंद पडलेले नाही. पण, खादी – ग्रामोद्योगांच्या साधनांची स्थिति रोजगारी देण्यापलिकडची नसल्यामुळे विकासाचा प्रश्न त्यांना हाताळणे त्यांच्या आवाक्याबाहेरचेच ठरू पाहात आहे. तरीपण रोजगारीचा प्रश्न ज्या हिंमतीने या संस्थांनी सोडविण्याचा प्रयत्न केला त्याला आज देशांत तोड नाही असे म्हटल्यास अतिशयोक्तीचे होणार नाही.

राष्ट्रीय नियोजनाची सुरुवात रोजगारी प्राप्त करून देण्यापासून होते. पुढे (आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिक) विकासविषयक बाबींचा अवलंब केला जातो. पण या दृष्टीने मागस प्रदेशांना लाभ घेता आला नाही किंवा तशी संधी प्राप्त झाली नाही म्हणूनच मागस प्रदेशात असंतोषाचा भडका उडतो. त्याचे रूपांतर द्विराष्ट्रवादी भावनांना पोषण देण्यात होऊ लागते. ही वस्तुस्थिति लक्षात घेता राष्ट्रीय नियोजनात प्रादेशिक विकासाच्या दृष्टीने समान दृष्टि येण्याची गरज आहे.

तात्पर्य, ज्या बाबीत निरनिराळ्या प्रदेशात मागसलेपणा कायम आहे, त्या बाबीत त्या प्रदेशांचा मागासलेपणा ताबडतोब काढण्याच्या दृष्टीने समानतेवर आधारलेल्या न्याय्य नियोजनाच्या दृष्टीची व तदनुरूप कार्यक्रमाची जरूरी आहे.

लोकशाहीतले राष्ट्रीय-नियोजन

- राष्ट्रीय-नियोजन, राष्ट्रीय विकास व समृद्धि करीतच असते. पण या मूळ भूमिकेवर नियोजनाला स्थिर ठेवण्याची आजची परिस्थिति नाहीं. याला कारण आजची पक्ष-निष्ठ लोकशाही आहे. पक्ष-निष्ठ लोकशाहीतून निर्माण होणारे राष्ट्रीय-नियोजन राष्ट्रीय-विकास व समृद्धीच्या भूमिकेवर टिकवून ठेवणे पक्ष-स्वार्थामुळ अशक्य आहे. म्हणून राष्ट्रीय-नियोजन राष्ट्रीय विकासाची आघाडीच व्हायला पाहिजे. ही आघाडी पक्ष-मुक्त तर राहीलच पण शिवाय लोकशाहीच्या विकासाकरिता व समृद्धिकरिता अधिकाधिक जीवन-निष्ठ होण्याचा प्रयत्न करील. म्हणून सध्याची स्थिति लक्षात घेता नियोजन व अपेक्षित राष्ट्रीय कार्यक्रम हा पूर्णपणे पक्ष-मुक्त करण्याचाच मुख्य प्रश्न आहे.

भूमि वितरणाची बाब आज राष्ट्रीय नियोजनातला एक कार्यक्रम आहे. पण याचा पक्षनिष्ठ भूमिकेवरून विचार केल्यास किंवा कायदेमंडळाच्या निवाड्यावर हा प्रश्न विसंबून ठेवल्यास राष्ट्रीय-नियोजनाला यश येणार नाही, व नियोजनाचे कार्य पुढे सरकणार नाही. या करिता भूमिवितरणाचे सर्वसामान्य तत्त्व निर्माण करून, त्याचे वातावरण देशात निर्माण करून, अन्नोत्पादनाचा प्रश्न सोडविला पाहिजे, व उपजीविकेचे साधन नसलेल्या भूमिहीन किंवा साधनहीनांमधला असंतोष दूर केला पाहिजे. असेच दुसरेही राष्ट्रीय नियोजनातल्या संदर्भातले अनेक प्रश्न आहेत, की जे पक्षीय कार्यपद्धतीतून येणाऱ्या तत्वानुसार सोडविणे वर्षानुवर्षे अशक्य झाले आहे.

तात्पर्य, राष्ट्रीय-नियोजन पक्षस्वार्थापासून अलिप्त ठेवले पाहिजे. राष्ट्रीय नियोजनाला राष्ट्रीय अघाडीचे रूप आले पाहिजे. पक्षपद्धतीतून निर्माण होणारे प्रश्न सोडविण्याची तत्त्वे राष्ट्रीय विकास व समृद्धीच्या दृष्टीने निरुपयोगी ठरलेली असल्यामुळे ती तत्त्वे व त्या पद्धति आता नाहीशा करून पुढे जाण्याची खरी गरज आहे. राष्ट्रीय ऐक्याच्या व एकात्मतेच्या दृष्टीने पक्ष-निष्ठ नियोजनाचे कमजोर तत्त्व नाहीसे करून जीवन-निष्ठ नियोजनाचे सबल तत्त्व प्रस्थापित करणे एकराष्ट्रीयत्वाला टिकवून ठेवण्याकरिता आवश्यक आहे. अन्यथा असंतोषाच्या वातावरणामुळे देशाची शकले पडतील हे निश्चित !





*ग्रंथपरिचय : श्री. वि. म. बेडेकर

कालिदास : वाङ्मय आणि व्यक्तित्व

संस्कृत वाङ्मयाची जगाच्या साहित्याला कालिदास ही एक मोलाची देणगी आहे. कालिदासाच्या कृतींना जगाच्या साहित्यामध्ये प्रथम श्रेणीत स्थान मिळाले असून, त्याच्या वाङ्मयावर व जीवनदृष्टीवर आतापर्यंत भरपूर लिहिले गेले आहे. अशा लेखकांत महाकवी, साहित्यिक, थोर तत्त्वचिंतक आहेत त्याचप्रमाणे मोठे मोठे पंडित व साहित्यसमीक्षकही आहेत. तरीही कालिदासाच्या ग्रंथांची माधुरी इतकी अवीट आहे की त्याच्या वाङ्मयाचा रसास्वाद व समीक्षा हे प्रत्येक पिढीतील रसिकाला एक सनातन आवाहन व आव्हान होऊन राहिले आहे. किंबहुना हीच त्याच्या चिरंतन सौंदर्याची साक्ष आहे. 'जे क्षणाक्षणाला नवनवीन वाटते' ('क्षणं क्षणं यन्नवतामुपैति तदेव रूपं रमणीयतायाः') 'समुद्राप्रमाणे प्रतिक्षणी जे आश्चर्यकारक नवनवीन उन्मेष दाखविते' ('सलिलनिधिरिव प्रतिक्षणं भवति स एव नवो नवोऽयमक्ष्णोः।') तेच खरे सौन्दर्य असे जे म्हणतात ते कालिदासाच्या कृतींना लागू आहे. म्हणूनच अभिजात रसिकांना कालिदासांच्या कृतींची जबरदस्त मोहिनी पडते व त्यांना जी रसास्वादाची अनुभूति येत असते ते ती प्रकट करून दाखवीत असतात. साहित्यनिर्मितीप्रमाणे खरा साहित्यरसास्वाद व साहित्यसमीक्षा हा देखील एक सर्जनशील व्यापार आहे. तदनुसार कालिदासाच्या वाङ्मयाचे अवगाहन करून त्याच्या सौंदर्याची अनुभूति घेणारे व आपल्या अनुभवास आलेल्या त्यातील सौन्दर्याच्या नवीन उन्मेषांचे वर्णन करणारे संवेदनाशील व चिकित्सक साहित्यसमीक्षक दर पिढीत निर्माण होतात व त्यांच्या ग्रंथांतून कालिदासरसिकांना सौन्दर्यानुभूतीच्या आल्हादकारक पुनःप्रत्ययाबरोबरच सौन्दर्याच्या काही नवनवीन पैलूंचे दर्शन होत असते. अशा ग्रंथांपैकी **प्रा. त्र्यं. गो. माईणकर यांचा इंग्रजीतील प्रस्तुत ग्रंथ (कालिदास : कला व विचार)** असून अलीकडील ग्रंथांत त्यास अग्रगण्य स्थान मिळेल इतक्या मोलाचा व सरस असा तो उतरला आहे.

प्रा. माईणकरांच्या ग्रंथाची अनेक वैशिष्ट्ये सांगता येतील. कालिदासाच्या ग्रंथांत अंतरंग–दृष्ट्या पौर्वापर्य दाखवून, त्यांमधून त्या महाकवीच्या कलेच्या, व्यक्तित्वाचा व जीवनदृष्टीचा कसकसा विकास व अंतिम परिणति झालेली दिसतात हे त्यांनी उलगडून दाखविले आहे. प्रत्येक मोठ्या कलावंताचे मन आपल्या काळच्या विद्या, कला, संस्कृति यांचे संस्कार आत्मसात् करून आपली काही विशिष्ट नवनिर्मिति करीत असते. तदनुसार, कालिदासाच्या ग्रंथांतून त्या काळचे कोणते संस्कार प्रतिबिंबित झालेले दिसून येतात, कोणत्या कलांचा, वाङ्मयाचा त्याच्यावर प्रभाव पडलेला दिसून येतो, त्या सर्व गोष्टी आत्मसात् करून त्याने नवीन असे काय निर्माण केले याचेही त्यांनी दिग्दर्शन केले आहे. याशिवाय त्याच्या प्रत्येक ग्रंथाचे विश्लेषण करून, त्यांतून त्याचे कलातंत्र कसकसे विकसित होत गेले व शेवटच्या त्याच्या कृतीतून त्याने विकासाची परमसीमा कशी गाठली आहे याचेही सोदाहरण विवेचन त्यांनी केले आहे. सर्व ग्रंथभर लेखकाच्या गाढ व्यासंगाची, सूक्ष्म अभ्यासाची साक्ष दिसून येते. त्याबरोबरच सर्व प्रतिपादन इतके सुरस उतरले आहे की, लेखकाची तन्मयता व रसिकता प्रत्ययास येऊन वाचकही वर्ण्य विषयाशी समरसून गेल्याशिवाय रहात नाही. प्रस्तुत लेखातून या ग्रंथाच्या अशा काही वैशिष्ट्यांचा परिचय करून द्यावयाचे योजिले आहे.

ईश्वरकृष्ण कालिदास

'सांख्यकारिकां'चा कर्ता सांख्यतत्त्वज्ञ ईश्वरकृष्ण हा कालिदासच होय असे मत माईणकर यांनी मांडले आहे. त्यांच्या मताच्या मंडनार्थ त्यांनी जे साधार विवेचन केले

* 'Kālidāsa : His Art and Thought' — T. G. M[illegible]kar, (1962), Deshmukh Prakashan, Budhwar, Poona 2. p. p. 215.





आहे त्याचा सारांश असा : उत्तररामचरितावरील व्याख्याकार घनश्याम याने आपल्या 'व्याख्ये'तून कालिदासाच्या ग्रंथांतील सहा अवतरणे दिली असून ती भर्तृमीढ ईश्वरकृष्णाच्या ग्रंथातील होत असे म्हटले आहे. तसेच 'सांख्यकारिका' हा ग्रंथ ईश्वरकृष्ण नाव असलेल्या कालिदासाने लिहिला असे स्वप्नेश्वर नावाच्या ग्रंथकाराने म्हटले आहे. या द्विविध प्रमाणांवरून कालिदासाचे दुसरे नाव ईश्वरकृष्ण असावे असे दिसते. सांख्यदर्शनाशी कालिदासाचा विशेष संबंध असावा असे भवभूतीचे मत असावे, कारण त्याने मत्सरग्रस्त होऊन एका श्लोकात[१] जो कालिदासाला प्रच्छन्नपणे चिमटा घेतला आहे त्यावरून ते दिसून येते. शिवाय 'सांख्यकारिका' या सांख्यदर्शनविषयक ग्रंथाचा अभ्यास केला तर तो ग्रंथ करणारा तत्त्वज्ञापेक्षा कवी असला पाहिजे असे दिसून येते. 'कारिकां'च्या पहिल्या पहिल्या भागातून तत्त्वनिरूपण असले तरी शेवटच्या भागातून कवीला शोभणारे उपमाप्रचुर आलंकारिक वर्णन दिसून येते. म्हणून हा ग्रंथ कालिदासाचा आरंभीचा असावा असे म्हणण्यास हरकत नाही. 'कारिकां'तून प्रकृति ही एक सुंदर नटी व नर्तिका आहे, ती रंगभूमीवर येऊन पुरुषासमोर नाच करून निघून जाते, ती 'उपकारिणी' आहे, 'गुणवती' आहे या अशा प्रकृतीचे कार्य 'अगुण', 'अनुपकारी' अशा पुरुषाकरिता सारखे चालू असते, प्रकृतीपेक्षा अधिक सुकुमार असे कोणीही नाही, इत्यादि वर्णन आले आहे. या वर्णनाचे कल्पनांच्या रूपाने व शब्दांच्या रूपाने कालिदासाच्या ग्रंथांतून पडसाद ऐकू येतात. 'मालविकाग्निमित्रा'तील मालविका ही नर्तन करून अग्निमित्राला मोहविणारी, प्रकृतीचे प्रतीक आहे. 'मेघदूता'त यक्षपत्नीला 'गुणवती' म्हटले आहे. 'विक्रमोर्वशीया'त उर्वशीला महेन्द्राचे 'सुकुमार' प्रहरण म्हटले आहे. 'शाकुन्तला'तील 'भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि' हे शब्द 'सांख्यकारिके'तील 'भावाख्य' सर्गाची आठवण करून देतात. त्रैगुण्यादि इतरही सांख्यकल्पना कालिदासाच्या ग्रंथांतून आढळून येतात. म्हणूनच 'सांख्यकारिका' हा ग्रंथ ईश्वरकृष्ण कालिदासाचा असावा. कालदृष्ट्याही या तर्कास पुष्टि मिळू शकते.

कालिदास हा समुद्रगुप्तांच्या काळी इ. स. च्या ४ थ्या शतकात होऊन गेला. ईश्वरकृष्णही त्याच काळात होऊन गेला असे संशोधकांचे मत आहे. गुप्तांच्या काळी ललित वाङ्मय व कला यांना जसा बहर आला तसाच शास्त्रे व दर्शने यांच्याही रचनेला उधाण आले होते. वसुबंधु हा समुद्रगुप्ताचा सचिव असून त्याने ईश्वरकृष्णाच्या 'सांख्यकारिका' किंवा 'सांख्यसप्तति'वर टीका म्हणून 'परमार्थसप्तति' हा ग्रंथ लिहिला. 'सांख्यकारिका' या ग्रंथाच्या कर्त्याचे 'विंध्यवासिन्' असेही नाव सापडते. कालिदासाच्या ग्रंथांतून विंध्य पर्वत व त्याच्या लगतच्या भागातील नद्या व शहरे यांचे अत्यंत जिव्हाळ्याचे वर्णन आढळून येते. म्हणून कालिदास विंध्याच्या आसपास रहात असला पाहिजे व म्हणून ईश्वरकृष्ण कालिदास हा 'विंध्यवासी' म्हटला जाणे सयुक्तिक होय. 'सांख्यकारिका'कार ईश्वरकृष्ण निरीश्वरवादी होता असे 'कारिका'–आधारे म्हटले जाते. कालिदासाच्या ग्रंथांतून तर त्याची शिवभक्ति प्रकट होते. दोघे जर एक मानावयाचे तर मग ही विसंगति नव्हे का?– पण ही विसंगति दूर करता येते. सांख्यदर्शनाचे पूर्वरूप सेश्वर असावे असे श्वेताश्वतरोपनिषदातील सांख्यवर्णनावरून दिसून येते. ईश्वरकृष्ण कालिदासाने 'षष्टितंत्र' या सांख्य ग्रंथाचा केवळ संक्षिप्त सारांश 'कारिकां'च्या रूपाने सादर केला व त्यामुळे त्याने सांख्याच्या पूर्वेतिहासातील सेश्वर भागाची वाच्यताच केली नसणे शक्य आहे. किंवा 'सांख्यकारिका' रचते वेळी ईश्वरकृष्ण कालिदास जरी निरीश्वरवादी असला तरी पुढे तो विचाराने बदलून शैव झाला असावा. गतिमान् चैतन्यशाली (dynamic) व्यक्तित्व असलेल्या कलावंतांच्या व विचारवंतांच्या बाबतीत हे नेहमीच शक्य असते. अश्वघोष हा वैदिक विद्वान् ब्राह्मण पुढे बौद्ध झाला व त्याने बुद्धाचे संकीर्तन केल्याचे प्रसिद्धच आहे. म्हणून जीवनातील विविध अनुभवांनी व विचाराने आणि आजूबाजूच्या वातावरणातील संस्कारांमुळे ईश्वरकृष्ण कालिदासात अशी क्रान्ति होणे शक्य मानले पाहिजे. 'कारिकां'तून जो ईश्वरकृष्ण कालिदास 'कोणीच मुक्त होत नाही,

---

१. "यद् वेदाध्ययनं तथोपनिषदां सांख्यस्य योगस्य च, ज्ञानं तत्कथनेन किं न हि ततः कश्चिद्गुणो नाटके"

— माल्तीमाधव १. ७.





कोणीच संसारात पडत नाही, संसारात पडते, बद्ध होते, मुक्त होते ती प्रकृति ! ' असे म्हणताना दिसतो, तोच आपल्या आयुष्याच्या उत्तरार्धात ' शाकुन्तला' मध्ये ' भगवान् शंकर मला पुनर्जन्मातून मुक्त करो ' अशी प्रार्थना करताना आढळून येतो.

तीन कालखंड :

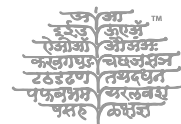
१ ' ऋतुसंहार ', ' मालविकाग्निमित्र '

प्रा. माईणकरांनी कालिदासाच्या वाङ्मयीन जीवनाचे तीन कालखंड केले असून, त्या कालखंडांतून कवीचा प्रतिभाविलास, कलातंत्र आणि जीवनतत्त्वज्ञान ही कसकशी विकसित व समृद्ध होत गेली आहेत याचे दिग्दर्शन केले आहे.

(१) पहिला कालखंड – ' सांख्यकारिका ', ' ऋतुसंहार ' आणि ' मालविकाग्निमित्र ' यांच्या निर्मितीचा. हा पहिला कालखंड पूर्वतयारीचा असा दिसून येतो. 'सांख्यकारिका' या ग्रंथाचे स्वरूपच मुळी सारांशरूप संकलनाचे होते. तरीही त्यात शेवटी शेवटी कवीच्या प्रतिभेची चमक खेळताना कशी दिसते याचे वर्णन आलेच आहे. प्रकृति ही नर्तिका कलावती व पुरुष तिचे विलास पहाणारा, अनुभव घेणारा प्रेक्षक होय, ह्या ' सांख्यकारिकेत ' सुचविलेल्या उपमेतील किंवा रूपकातील सादृश्यकल्पनेने कालिदासाच्या मनाची एवढी पकड घेतली की, तिचा पगडा त्याच्या मालविका, उर्वशी आदि नायिका व अग्निमित्र, पुरूरवस् इत्यादि नायक यांच्या चित्रणात सूक्ष्म दृष्टीला दिसून आल्याशिवाय राहात नाही.– 'ऋतुसंहार ' हे त्याचे आरंभीच निसर्गवर्णनात्मक काव्य होय. या काव्याची रचना व त्यातील वर्णन एका निसर्गप्रेमी कवीच्या टाचण-वुकासारखे वाटते. त्यात निरीक्षण आहे पण मनुष्य व निसर्ग यांचा जो अद्वैतप्राय जिव्हाळ्याचा संबंध त्याच्या पुढील वाङ्मयकृतींतून दिसून येतो तसा येथे दिसून येत नाही. यातील मालमसालाच– उदा० नदी, कदम्ब, केतकी, कर्णिकार, ऋतुवर्णन– पुढील कालखंडातील विकसित समृद्ध अनुभूतीच्या अवस्थांतून अत्यत कलापूर्ण रीतीने उपयोगात आणलेला दिसून येईल.–' मालविकाग्निमित्र ' या नाटकातून ' नाट्यशास्त्रा ' च्या तंत्राची पकड दिसून येते. ' कामतंत्रसचिव ' व ' कलहप्रिय ' विदूषकाला भलतेच महत्त्व प्राप्त झालेले आहे. मालविका नुसती सुंदर नर्तिका, तिच्या शारीरिक रूपसौन्दर्यावर विकारवशतेने भाळणारा अग्निमित्र या दोघांच्याही पात्ररेखनात उदात्तता नाही. परंतु यातही शारीरिक सौन्दर्याच्या हुबेहुब वर्णनात कवीच्या प्रतिभेचे उज्ज्वल विशेष दिसून येतात. मालविकेचे ' दीर्घाक्षं शरदिन्दुकान्ति वदनं... पार्श्वे प्रमृष्टे इव ', ' वामं संधिस्तिमितवलयं न्यस्य बाहुं नितम्बे ' इत्यादि वर्णनातून कवी सर्वाङ्गसौष्ठव व्यक्त करणाऱ्या एखाद्या रेखीव शिल्पकृतीचेच वर्णन करीत आहे असा भास होतो. ' मालविकाग्निमित्रा'त व्यक्त केलेल्या कल्पनांचाच पुढील कृतींतून कवीने अधिक सुंदर व सूचक रीतीने उपयोग केलेला दिसून येतो. उदाहरणार्थ, ' अग्रपादेन बाला द्वौ हन्तुमर्हति अकुसुमितम् अशोकं, कान्तं आर्द्रापराधं वा ' ही तिसऱ्या अंकात वाच्यार्थाने व्यक्त केलेली कल्पना सुंदर सहोक्ति अलंकाराने नटून ' मेघदूता'त अशी व्यक्त झाली आहे : " एकः (अशोकः) सख्याः तव सह मया वामपादाभिलाषी । "

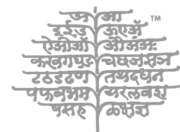
२ 'कुमारसंभव', 'विक्रमोर्वशीय' व 'रघुवंश'

(२) दुसरा कालखंड म्हणजे ज्यात ' कुमारसंभव ', ' विक्रमोर्वशीय ' व ' रघुवंश ' यांची निर्मिति झाली, तो. या कालखंडात कवीचे आपल्या कलातंत्रावर प्रभुत्व जसे वाढलेले दिसून येते, तसेच त्याचे जीवनविषयक विचार अधिक समृद्ध, सखोल व व्यापक झालेले दिसून येतात. जीवनातील ध्येये, जीवनातील सुखाबरोबर त्यात कोसळणारी दुःखे, संकटे, अतिमानवी वा दैवी (supernatural) आपत्ती यांची तीव्र जाणीव या कालखंडापासून विशेष दिसून येते. या व पुढील कालखंडांतील ग्रंथांतून त्यांतील पात्रांच्या जीवनावर घोर शापाची दारुण छाया पडलेली असून ती पात्रे धैर्याने, निश्चयाने, कर्तृत्वाने तिला तोंड देताना दिसून येतात. माणसाचे जीवन शापग्रस्त वा दैवीसूत्राच्या अधीन असेल पण म्हणून माणसाचे जीवन म्हणजे शाप नव्हे. उलट कोणत्याही दैवी आपत्तीला तोंड देऊन आपणातील दैवी गुणसंपदा प्रकट करून भावपूर्ण भक्तीने कर्मयोग आचरण्याला तो एक उत्तम अवसर होय, असा आशावादी संदेश या पात्रांच्या आचरणातून प्रतीत होतो.– यापैकी 'कुमारसंभव' हे आदर्श कौटुंबिक जीवनाचे उदात्त चित्र आहे. शिव हा प्रवृत्ति व निवृत्ति यांचा आदर्श संगम होय. ' कुमारसंभवा'चे ८ ते १७ सर्ग





कालिदासाचे नसावेत असे मानले जाते. त्याविरुद्ध लेखकाने आपले मत व्यक्त केले असून सर्वच उपलब्ध ' कुमारसंभव ' काव्य कालिदासाच्याच लेखणीतून उतरले असावें, असे म्हटले आहे. ' कुमारसंभवा'च्या या उत्तरार्धात कालिदासाची शैली त्याच्या नेहमीच्या प्रमाणे उत्कृष्ट नाही असा एक जो आक्षेप त्याच्या ग्रंथकर्तृत्वाविरुद्ध घेतला जातो त्यात विशेष अर्थ नाही. कारण कवी नेहमीच उत्कृष्ट भूमिकेवरून लिहू शकतो असं नाही. त्याच्याही कलेत चढ-उतार हे असतातच. शिवाय, ' कुमारसंभवा'च्या उत्तरार्धातून युद्ध, योद्धे, सैन्य इत्यादींची वीररसप्रधान वर्णने आली आहेत. वीररस हा कालिदासाचा हातखंडा नाही, हे लक्षात आणल्यास त्याच्या शैलीत येथे उत्कृष्ट गुणविशेष का उतरू शकले नाहीत हे समजू शकेल. 'कुमारसंभवा'च्या ७ व्या व ८ व्या सर्गातून शिवपार्वतीच्या शृंगाराचे जे वर्णन आले आहे, त्याच्यावर अनौचित्याचा आरोप काही प्राचीन अलंकारशास्त्रज्ञांनी केला आहे, तो अयोग्य होय असे लेखकाने म्हटले आहे. कालिदासाला कौटुंबिक, सांसारिक जीवनाचे चित्र रेखाटावयाचे होते. ते रेखाटीत असताना शंकर-पार्वतीच्या शृंगारिक प्रेमविलासांचे वर्णन केले आहे. पतिपत्नीमधील स्त्रीपुरुषप्रेम हे कौटुंबिक जीवनाचे प्राथमिक व प्रमुख अंग होय. म्हणून ते रंगविण्यात अनौचित्य मानण्याचे काही कारण नाही. ' सर्वेषां आनन्दानां उपस्थः एकायनम् ' असे उपनिषदांनी म्हटले आहे. हा सांसारिक जीवनानन्द देवकोटीतील व्यक्तींना देखील लागू आहे असे वर्णन करण्यात कालिदासाने असामान्य धैर्य दाखवले आहे, असे म्हटले पाहिजे. ' कुमारसंभवा'त कालिदासाच्या प्रतिभेने पेरलेल्या सुंदर कल्पना पुढील ग्रंथांतून निराळ्या संदर्भातून अत्यंत मनोज्ञतेने उपयोजिलेल्या दिसून येतात. उदाहरणार्थ, पावतीच्या हातातून दर्भ खाणाऱ्या हरिणांतूनच पुढे ' शाकुन्तला'तील शकुन्तलेच्या हातातील ' नलिनीपत्रभाजनगत ' उदक पिणारा हरिणशावक आला, तसेच तिसऱ्या सर्गातील पार्वतीच्या सुगंधी निश्वासावर लुब्ध होऊन तिच्या वदनाभोवती घिरट्या घालणाऱ्या द्विरेफाचा प्रसंग हा ' शाकुन्तला'च्या पहिल्या अंकातील भ्रमरबाधाप्रसंगाचे बीज समजावयास हरकत नाही. तसेच ' शृंगेण च स्पर्शनिमीलिताक्षीं मृगीमकण्डूयत कृष्णसारः ' या ओळीतील मधुर कल्पना अधिक सुकुमार माधुर्याने शाकुन्तलात ' शृंगे कृष्णमृगस्य वामनयनं कण्डूयमानां मृगीं ' अशी उपयोजिलेली दिसून येते.— ' विक्रमोर्वशीय ' हे एक ' अपूर्व ' नाटक आपण सादर करीत आहोत अशी जाणीव कालिदासाने व्यक्त केली असून तींतून आपल्या शक्तीबद्दल व कलातंत्राबद्दल त्याचा विश्वास अधिक वाढलेला दिसून येतो. यातील संविधानकाला पात्रांच्या कृतीतून गति मिळते. त्यांतील नायक पुरूरवस् हा ' कविमना'चा तरल कल्पनाशक्ति असलेला दाखविलेला आहे. दिव्य अप्सरेवर त्याचे प्रेम बसले आहे. चंद्रवंशात तो जन्मलेला— चन्द्रापासून एका पिढीचेच त्याचे अंतर. चंद्र ही मनःस्थानापासून उत्पन्न झालेली देवता. या आनुवंशिक संस्कारामुळे पुरूरव्याचे मन अत्यंत संवेदनाक्षम बनलेले आहे. म्हणूनच प्रेयसीच्या वियोगात तो उन्मत्त वेडा-पिसा बनतो व तिला सृष्टीत धुंडाळतो. ४ थ्या अंकातील उर्वशीच्या शोधाच्या रूपाने, हरपलेल्या सौंदर्याच्या शोधार्थ निघालेल्या, आसुसलेल्या मानवी मनाचे चित्रच कालिदासाने सूचित केले असावे. उर्वशीची भेट पार्वतीच्या चरणलाक्षारागापासून निर्माण झालेल्या संगमनीय रत्नामुळे होते, त्याप्रमाणेच मानवी आत्म्याला दिव्य सौन्दर्याचा अनुभव परमेश्वरी कृपेनेच शक्य असतो, असाही त्यातून गर्भितार्थ निघू शकतो. पुरूरव्याची कल्पनाशक्ति कशी कविसदृश व संवेदनातरल आहे हे तो उर्वशीला (' गमितेन खेलगमने विमानतां नय मां नवेन वसतिं पयोमुचा ') ' मेघाचे विमान बनवून त्यातून मला ने ' असे जे तो सांगतो त्यावरून येते. उर्वशीची स्वभावरेखा सुंदर व काव्यमय असून आगामी यक्षपत्नी व शकुन्तला यांच्या जणू पूर्वसूचना तिच्या चित्रणातून मिळतात. चित्रलेखा तर आपल्या मार्मिक, चुरचुरीत नर्मवाक्यांनी (' अपि नाम पुरूरवा भवेयम् ', ' दृढं खलु लग्ना ') आगामी प्रियंवदेची आठवण करून देते. ' विक्रमोर्वशीय'च्या चौथ्या अंकात ' मेघदूता'चे बीज सापडते असे म्हणावयास हरकत नाही. — ' रघुवंशा'ची रचना कालिदासाच्या प्रतिभेची व जीवनतत्त्वज्ञानाची परिणतावस्था सूचित करते. या महाकाव्यात वर्णिलेल्या पात्ररेखांतून, व प्रसंगांतून उच्च नैतिक जीवन, मानवी हृदयातील भावनाविचारांची विविधता, मानवी जीवनातील शोक व कारुण्य— यांचे उदात्त दर्शन घडून येते. यातील प्रत्येक राजा आपापल्या



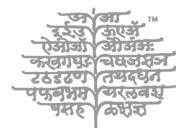


परी एकेका सद्गुणाचा मूर्तिमंत पुतळा असूनही त्याला दुर्धर कष्ट, दुःख व शोक सहन करावे लागतात, व जणू ' हृदयेन शोकं स्कंधेन शूलं वहन् ' असा प्रत्येक जण ते मोठ्या धैर्याने सहन करतो. ' आयुष्यातील शोकप्रसंगांच्या झंझावातापुढे झाडाप्रमाणे न वाकता, त्याला पर्वताप्रमाणे ताठपणे तोंड द्या ' असाच जणू ' रघुवंशा'चा धैर्यशाली संदेश आहे. (' द्रुमसानुमतां किमन्तरं यदि वायौ द्वितयेऽपि ते चलाः । '). जीवनावर शापाची जरी छाया पडलेली असली तरी त्या शापाचा उपयोग जीवनात पराक्रमी पुरुषार्थाचे पीक काढण्याकडे होऊ शकतो हे त्यातील राजांच्या वर्तनावरून दिसते. (' शापः सानुग्रहः पातितोऽयम् । कृष्यां दहन्नपि खलु क्षितिम् इंधनेद्धो बीजप्ररोहजननीं ज्वलनः करोति । '). ' रघुवंशा'च्या द्वारे कालिदासाने हिंदु धर्मशास्त्रे, गीता व अर्थशास्त्र यांतून सांगितलेल्या पुरुषार्थांची व कर्मयोगाची महती गाइली आहे.

३ ' मेघदूत ' व ' शाकुन्तल '

(३) तिसरा कालखंड परिणतावस्थेचा ज्यात ' मेघदूत ' आणि ' शाकुन्तल ' रचली गेली. ह्या दोन्हीही कृती कालिदासाच्या परमोत्कर्षास पोहोचलेल्या कलातंत्राची, आणि परिपक्व जीवनदृष्टीची उदाहरणे आहेत. या दोन्हीही कृतींतून मानव, निसर्ग आणि अतिमानवी शक्ति यांचा एकजीव मिलाफ झालेला दिसून येतो.– ' मेघदूता'ने तंत्रदृष्ट्या संस्कृत वाङ्मयात एक चिरंतन नवीन रचनाप्रकार निर्माण केला. यातील ' मन्दाक्रान्ता ' वृत्ताची निवड करून कालिदासाने ' अर्धी लढाई ' जिंकली. एका कथासूत्रात गुंफलेल्या या काव्याचा प्रत्येक श्लोक म्हणजे साकार झालेला एक स्वतंत्र स्वयंपूर्ण कल्पनाविलास आहे. या प्रेमकाव्यात कवीला जीवनात आलेल्या विविध अनुभूतींचा उत्कट जिव्हाळा, निसर्ग व मानव यांच्यात अद्वैत पहाणारे त्याचे अंतरंग सुंदर रीतीने प्रकट झाले आहे. या काव्यातील प्रेमप्रवाहातून शिवभक्तीचाही अंतःस्रोत वहात आहे. अलकेतील यक्षांच्या समृद्ध सुखमय जीवनावर तेथील बाह्य उद्यानात वसति करून असलेल्या शंकराच्या डोक्यावरील चंद्राच्या चांदण्याची पवित्र पाखर आहे. ' शिव ' व ' सुंदर ' यांचा येथे मिलाफ झाला आहे. 'मेघदूता'तून जणू कवीचे दोन ' आत्मे ' प्रकट झालेले दिसतात : एक पार्थिव ' आत्मा ' यक्षरूपाने, व दुसरा उत्तुंग कल्पनाशक्तीवर आरूढ होऊन विहार करणारा ' आत्मा ' मेघरूपाने. पार्थिव आत्मा कुबेराचा ' अनुचर ', ' पराधीनवृत्ति ', ' अस्तंगमितमहिमा ' असा आहे तर कल्पनाविहारी आत्मा साक्षात् देवेन्द्राचा ' प्रकृतिपुरुष ' आहे, ' कामरूप ' आहे आणि ' संभृतश्री ' आहे.

' अभिज्ञान–शाकुन्तल ' ही शेवटची कालिदासाच्या परिणतप्रज्ञ अवस्थेतून उतरलेली निर्दोष कृति आहे. यात वृथा कोणतीही गोष्ट नाही, सगळे जेथल्या तेथे आवश्यक व अर्थपूर्ण आहे. संगीत आणि प्रतीके आहेत तीही अर्थपूर्ण. जो आशय व्यक्त केला आहे तोही उदात्त. या नाटकात अंगठी व शाप या दोन गोष्टी फार महत्त्वाच्या आहेत. दुष्यन्त–शकुन्तला यांच्या प्रेमाचा इतिहास अंगठीच्या इतिहासात साठविलेला आहे. ' मालविकाग्निमित्रा 'तील अंगठी आणि ' विक्रमोर्वशीया'तील संगमनीय मणि यांमागील आशय व कल्पना ' शाकुन्तला'तील अंगुलीयकात एकवटून अंतर्भूत झाल्या आहेत. शापाची दैवी घटना घालून कवीने शकुन्तलाप्रत्याख्यानामागील आशयाचे सर्व स्वरूपच पार बदलून टाकले आहे. त्यामुळे पाचव्या अंकातील संघर्षाला तुल्यबल अशा दोन मूर्तिमंत सत्यांमधील संघर्षाची प्रतिष्ठा प्राप्त झाली आहे. कालिदासाचे कलातंत्र इतके परमावधीचे 'सिद्धहस्त ' बनले आहे की, 'शाकुन्तला'तील कोणतीही घटना घेतली तर ती अत्यंत अर्थपूर्ण व सूचक असून तिच्या योगाने अनेक हेतू साध्य होतात असे दिसून येईल. पहिल्या अंकाच्या शेवटी पिसाट सुटलेला हत्ती, पाचव्या अंकातील हंसपदिकेचे गीत, चौथ्यातील आसन्नप्रसव मृगवधूचे आगमन इत्यादि प्रसंगांकडे कालिदासाच्या या अद्भुत कलाकिमयेची उदाहरणे म्हणून निर्देश करता येईल. कोणतीही घटना असो–मृत व्यापाऱ्याच्या वारसाचा कज्जा असो, मुखाभोवती पिंगा घालणारा भ्रमर असो, की वाट अडविणारा मृगशावक असो त्या प्रत्येक घटनेत काही कलात्मक हेतु, अभिजात काव्यगुण भरलेला असून, त्याने संविधानकाला गति मिळत असते. गति, क्रियाशीलता (action) हा नाट्याचा गाभा गणतात. चौथा अंक याला अपवाद आहे. त्यात तशी गति किंवा क्रियाशीलता नाही. तरीही तो उत्कृष्ट मानला जातो. सर्वकाळची पिता व कन्या यांचे चित्रण





त्यात दिसून येते. इतक्या सगळ्या यच्चयावत् सृष्टीचे व माणसाचे आशीर्वाद घेऊन जाणारी कन्याही विरळा! – आशयाची अभिव्यक्ति 'शाकुन्तला'त इतक्या सुंदर भाषेतून झाली आहे की त्यापुढे इतर कलावतांनी तर हात टेकावेत. प्राचीन पंडितांनी 'श्लोकचतुष्टय' रम्यतम म्हणून ठरविले आहे. पण श्लोकचतुष्टयच का? अशी कितीतरी श्लोकचतुष्टये दाखविता येतील की त्यात रमणीयतेच्या दृष्टीने सरस – नीरस ठरविणे कठिण जाईल. श्लोकच कशाला, गद्यातील वाक्येही इतकी मार्मिक आहेत की त्यातही सरस कोणते हे निवडणे कठीण आहे. (उदा० 'कृतं त्वया उपवनं तपोवनम्', 'इदं तत्प्रत्युत्पन्नमति स्त्रैणं इति यदुच्यते।'). पात्रांची स्वभावरेखाही सूचक व निर्दोष उतरली आहे. शकुन्तलेच्या स्वभावरेखनात आनुवंशिक व परिस्थितिजन्य संस्कार यांचे मिश्रण दिसून येते. मेनकेचे रूप व विश्वामित्राची विकारवशता ती घेऊन आली आहे. या बलवत्तर आनुवंशिक संस्कारामुळेच तपोवनाच्या संयमपूर्ण वातावरणातही दुष्यन्ताच्या दर्शनाने 'तपोवनविरोधी विकारा' च्या ती आहारी गेली, असे दिसून येते. ज्या आश्रमात ती वाढली त्या आश्रमातील निसर्गाशी ती एकरूप होत गेली आहे, किंबहुना अनसूया– प्रियंवदांप्रमाणे सृष्टि तिची सखी दाखविली आहे. पुढे शकुन्तलेच्या आचरणात पार्वतीचा निश्चय, सीतेचे पातिव्रत्य, आणि यक्षपत्नीचा शांत सोशिकपणा हे गुण दिसून येतात. दुष्यन्त हा तर अत्यंत सद्गुणी, संगीतचित्रकलांचा भोक्ता असा सुसंस्कृततेचा आदर्श रंगविला आहे. 'दुष्यन्त हा मूळ विलासी व चंगीभंगी (rake) असून ते त्याचे स्वरूप शापाने कितीही झाकले तरी हंसपदिकेच्या गीतांतून ते उघडे पडते, म्हणूनच पुढे त्याला पश्चात्तापाच्या अग्नीत होरपळून काढून त्याला पावन करून घेणे जरूर पडले', असा जो टागोरांनी अर्थ बसविला आहे, तो नाटकातील एकंदर दुष्यन्ताचे स्वभावरेखन पहाता सयुक्तिक वाटत नाही, असे प्रा. माईणकर यांनी आपले मत साधार मांडले आहे. दुष्यन्ताला विलासप्रिय व कामुक समजणे हे त्याच्या नाटकात दाखविलेल्या इतर वागणुकीशी तर विसंगतच आहे, शिवाय तसे समजण्याने, पाचव्या अंकामध्ये दोन परस्परविरोधी समबल प्रमुख प्रामाणिक 'सत्ये' समोरासमोर उभी करून कवीने जो आश्चर्यकारक 'समतोल' साधला आहे तो बिघडून जाईल. कालिदासाने भ्रमर हा राजाचे प्रतीक म्हणून सूचित केला आहे हे खरे. पण भ्रमर हा चंचलतेचे प्रतीक नव्हे तर तो रसिकतेचे खरे प्रतीक होय, हे लक्षात घेतल्यास कालिदासाचा आशय लक्षात येईल.

तत्कालीन इतिहासाशी सांगड

प्रा. माईणकरांच्या ग्रंथाचा आणखी एक विशेष म्हणजे त्यांनी कालिदासाच्या ग्रंथातील पात्रांची व उल्लेखांची त्याच्या काळच्या इतिहासाशी घालून दाखविलेली अर्थपूर्ण सांगड हा होय. कालिदास समुद्रगुप्त व दुसरा चंद्रगुप्त यांच्या काळी (इस. ४ थ्या शतकात) होऊन गेला, याच्या पुष्ट्यर्थ त्यांनी कालिदासाच्या ग्रंथांतून उल्लेख काढून त्यांचे उद्बोधक अर्थ लावून दाखविले आहेत. 'कुमारसंभव' याचा एक अर्थ 'कुमाराचा महामहिमा' असा असून त्यायोगे समुद्रगुप्ताचा पराक्रम कालिदासाला प्रच्छन्नपणे सुचवावयाचा आहे. समुद्रगुप्त हा कुमारदेवीचा मुलगा. तो 'बाल' असताना, पुष्पपुरात खेळत असताना त्याने शत्रूंचा धुव्वा उडवून दिला' असे हरिषेणाने वर्णन केले आहे. त्याला अनुलक्षूनच कालिदासाने 'कुमारसंभव' ही शब्दयोजना प्रच्छन्न अर्थाने केली असावी.– 'विक्रमोर्वशीया 'मध्ये असे प्रच्छन्न उल्लेख भरपूर मिळतात. समुद्रगुप्त आणि त्याचा मुलगा युवराज चन्द्रगुप्त या पराक्रमी पितापुत्रांविषयीचा आदर व समाधान 'तव पितरि...त्वयि अनाकम्प्यधैर्ये (विभक्ता) अधिकतरमिदानीं राजते राजलक्ष्मीः' या ओळीतून कवीने सूचित केले आहे. हरिषेणाने समुद्रगुप्ताचे वर्णन 'स्वभुजबलपराक्रमैकबंधु', 'पराक्रमाङ्क' असे केले असून समुद्रगुप्तांची कीर्ती 'प्रदान, भुजविक्रम, प्रशम, आणि शास्त्रवाक्य' या गुणांमुळे पसरली होती असे म्हटले आहे. समुद्रगुप्ताने 'विक्रमांक' हे बिरुद घेतले होते असे त्याच्या नाण्यावरून दिसते. ह्या गोष्टी लक्षात घेऊन कालिदासाने 'प्रशम' ऐवजी 'अनुत्सेक' शब्द वापरून 'अनुत्सेकः खलु विक्रमालंकारः' या 'विक्रमोर्वशीया'तील वाक्यात समुद्रगुप्ताची थोरवी सूचित केली आहे. समुद्रगुप्ताची कीर्ती 'त्रिदशपतिभवना'-पर्यंत जाऊन भिडली होती असे हरिषेणाने म्हटले आहे. त्याचेच जणू पडसाद चित्रलेखेने पुरूरव्याला उद्देशून म्हटलेल्या 'इच्छामि प्रियसखीमिव महाराजस्य कीर्तिं महेन्द्रलोकं नेतुम्' या वाक्यात उमटलेले आहेत.

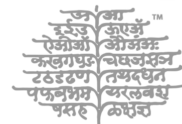




' विक्रमोर्वशीय ' नाटकात ' चन्द्रा 'चे उल्लेख किती-तरी आले आहेत. समुद्रगुप्त हा स्वतः पहिल्या चन्द्र-गुप्ताचा मुलगा व त्याचा मुलगा दुसरा चन्द्रगुप्त; या दोघांनाही उद्देशून नाटकातील 'चन्द्रा'चे उल्लेख अर्थपूर्ण वाटतात. ' विक्रमोर्वशीय ' चे भरतवाक्य असे आहे— ' परस्परविरोधिन्योः एकसंश्रयदुर्लभम् । संगतं श्री-सरस्वत्योः भूतयेऽस्तु सदा सताम् ॥ ' हे वाचून हरि-षेणाने जी— ' सत्काव्यश्रीविरोधान् बुधगणितगुणाज्ञाहता-नेव कृत्वा विद्वल्लोके विशेषस्फुटबहुकविताकीर्तिराज्यं भुनक्ति । ' समुद्रगुप्ताची प्रशस्ति केली आहे तिची आठवण होते. समुद्रगुप्ताने उत्तरेकडील नाग-राजांचे ' प्रसभोद्धरण ' केल्याचा उल्लेख आहे. हा समुद्रगुप्ताचा पराक्रम ' वसुधाधरकंदराभिसर्पी प्रतिशब्दोऽपि हरेर्भिनत्ति नागान्' (१.१५) या श्लोकातून सूचित केला गेला असावा. समुद्रगुप्त दानशूर म्हणून प्रसिद्ध असून त्याने ब्राह्मणांनो शेकडो दाने दिल्याचा उल्लेख आहे. ' विक्रमोर्वशीय- ' मधील विदूषकाच्या ' खंडमोदकसश्रीकः उदितो राजा द्विजातीनाम् ' या वचनाने त्या उल्लेखाची आठवण होते. समुद्रगुप्ताच्या नाण्यावरून तो वीणावादक असून संगी-ताचा मोठा शौकीन होता असे दिसते. ' विक्रमोर्व-शीय ' मधील चौथ्या अंकात केलेली संगीतयोजना प्रेक्षकांमध्ये बसलेल्या संगीतज्ञ समुद्रगुप्ताला विशेषच अर्थपूर्ण व हर्षदायक वाटली असल्यास नवल नाही. —' रघुवंशा'तील राजांचे वर्णन करीत असताना कालि-दासाला गुप्त राजांची थोरवी सुचवावयाची असावी असे वाटल्याशिवाय रहात नाही. गुप्त राजांच्या आधी भारतात जे राजे बुद्धकाळी व बुद्धोत्तरकाळी होऊन गेले त्यांचे सिंहासनारोहणाचे इतिहास रक्तलांछित आहेत. बरेचसे राजे आपल्या वडिलांचे व भावांचे खून करून राज्यावर आले होते, ' ते पितृघातकवंशाचे होत ' असे 'महावंशा'त म्हटलेले आहे. अशोक धम्माशोक बनण्या-पूर्वी चण्डाशोक होता व त्याने आपल्या ९९ सापत्न-भावांची कत्तल करून राज्य मिळविले होते असे ' महा-वंशा'त वर्णन आहे. मौर्यांच्या पहिल्या राजाचे राज्या-रोहणही असे रक्तलांछित होते. मौर्यांचा शेवटचा राजा बृहद्रथ याचा खून करून त्याच्या सेनापतीने त्याचे राज्य हस्तगत केले. हा सर्व इतिहास कालिदासाला ज्ञात होता. या उलट गुप्त घराण्यातले राजे गादीवर आले ते सनदशीर वारसाहक्काच्या नियमानुसार आले. त्यांनी सिंहासन मिळविण्याकरिता लांछनास्पद असे काही केले नाही. 'रघुवंशा'तील राजांचे वर्णन करीत असताना, कालिदा-साला गुप्तांच्या या वैशिष्ट्याची जाणीव असावी. अजाने रघूकडून राज्य घेताना ' दुरितैरपि कर्तुमात्मसात् प्रयतन्ते नृपसूनवो हि यत् । तद् उपस्थितम् अग्रहीत् अजः पितुराज्ञेति न भोगतृष्णया ॥ ' असे जे अजाचे कालिदासाने वर्णन केले आहे ते म्हणूनच साभिप्राय व अर्थपूर्ण वाटते. ' स्ववीर्यगुप्ता हि मनोः प्रसूतिः ' या वचनात 'स्वभुजबल-पराक्रमैकबंधु' गुप्तांची गर्भित प्रशस्ति आहे. रघूचा दिग्वि-जय हा समुद्रगुप्ताच्या दिग्विजयाचा सूचक आहे. ' आस-मुद्रक्षितीशानाम् ' ह्यातही समुद्रगुप्ताचा उल्लेख अभिप्रेत आहे. हरिषेणाने समुद्रगुप्ताच्या पराक्रमाचे वर्णन करताना ज्या प्रकारचे शब्द वापरले आहेत त्यांची आठवण कालि-दासाने रघूच्या पराक्रमाचे वर्णन करताना योजिलेले शब्द (' असह्यविक्रम ', ' व्यक्तविक्रम ') करून देतात. हरिषेणाने ' कीर्तिम् आचक्षाणः स्तंभः ' असे समुद्र-गुप्ताच्या कीर्तिस्तम्भाचे वर्णन केले आहे, तर कालिदासाने रघूच्या जयस्तंभाचे ' उत्कीर्णव्यक्तविक्रमलक्षण ' असे केले आहे. यावरून कालिदासाच्या मनश्चक्षूपुढे विजयगान कोरलेल्या अक्षरांचा स्तंभ असावा हे स्पष्ट दिसून येते. हरिषेणाने म्हटले आहे की समुद्रगुप्ताने दक्षिणापथ, आर्यावर्त, प्रत्यन्तनृपति हे जिंकले, तर कालिदासाने रघूचे 'दशदिगन्तजित्' असे वर्णन केले आहे. हरिषेणाने म्हटले आहे की समुद्रगुप्ताचे अंग अनेक शस्त्रांच्या प्रहाराच्या व्रणांकांनी सुशोभित झाले होते; कालिदासानेही रघूचे शरीर ' कुलिशव्रणाङ्कित ' झाले असे म्हटले आहे. हरिषेणाने समुद्रगुप्ताच्या अंगी असलेल्या ' प्रदान ' व ' प्रशम ' या गुणांचा उल्लेख केला आहे. कालि-दासानही रघूने ' विश्वजित् ' यज्ञ करून सर्वस्व दक्षिणा म्हणून दिल्याचे व शेवटी तो ' प्रशमस्थित योगी ' बनल्याचे वर्णन केले आहे. या सर्व सादृश्यां-मुळे कालिदासाला हरिषेणाची समुद्रगुप्तप्रशस्ति चांगलीच परिचित असावी असे अनुमान करता येते. हरिषेणाचा प्रशस्तिलेख (अलाहाबाद-स्तंभावर कोरलेला) इ. स. ३६० चा आहे. म्हणजे ' रघुवंशा'ची रचना त्यानंतर झाली असे म्हणता येईल.

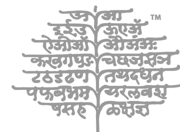
बौद्ध वाङ्मयाचे संस्कार

कालिदासाने आपली स्वतंत्र साहित्य-निर्मिति कर-ताना, त्याकरिता मूळ कथा इतिहासातून, महाभारत —





रामायणादि ग्रंथांतून घेतल्या हे सुप्रसिद्धच आहे. याशिवाय तो आपली ग्रंथरचना करीत असताना, त्याच्या शलीवर व रचनातंत्रावर आणखी कोणकोणत्या साहित्याचा परिणाम झाला असावा, याबद्दल मोठी उद्‌बोधक माहिती माईणकर यांनी दिली असून त्यावरून जी अनुमाने त्यांनी काढली आहेत, त्यांचाही उल्लेख करणे उचित होईल. कलावंत व तत्त्वज्ञ यांच्यावर त्यांच्या काळचा संस्कार होणे अपरिहार्य आहे. आपल्या काळापर्यंत परंपरेच्या रूपाने जे तत्त्वचिंतन, साहित्य, कला यात विचारधन उपलब्ध असते त्यातील उत्तमांश घेऊन, कलावंत त्यात आपल्या प्रतिभेची स्वतंत्र भर घालीत असतात. कालिदास याला अपवाद नव्हता. त्याने वैदिक वाङ्मयाबरोबरच बौद्ध वाङ्मयाचाही सखोल अभ्यास केला असावा असे दिसून येते. 'थेरा' आणि 'थेरीगाथा' यांमधून अनुप्रासमय रचना दिसून येत. कालिदासाच्या भाषाशैलीवर त्या अनुप्रासमय रचनेचा परिणाम झाला असावा. अश्वघोषाचे ग्रंथ त्याने चांगले अभ्यासिले होते हे त्या दोघांच्या ग्रंथांतील अनेक साद्दश्यांवरून सिद्ध होते. अर्थात् कालिदासाची प्रतिभा वरिष्ठ दर्जाची असल्यामुळे, त्याने अश्वघोषाच्या कल्पनांचा उपयोग काही आगळ्याच सुंदर रीतीने करून दाखविला. अश्वघोषाने 'न ययौ न तस्थौ' असे वर्णन नुकताच संन्यास घेतलेल्या तरुण भिक्षूला अनुलक्षून केले आहे. कालिदासाने याच शब्दपंक्तीचा उपयोग, 'मार्गाचलव्यतिकराकुलितेव सिन्धुः'. अशी एका सुंदर उपमेची भर घालून, पार्वतीच्या मनाचा नाजूक संभ्रम वर्णन करण्याकडे केला आहे.—'रघुवंशा'त त्याने बौद्धवाङ्मयातील 'वंशकाव्या'च्या धर्तीवर पण अगदी स्वतंत्र प्रतिभेचे वंशकाव्य रचून दाखविले आहे. 'रघुवंशा'च्या आरंभी 'अथवा कृतवाग्द्वारे वंशेऽस्मिन् पूर्वसूरिभिः' या ओळीतील वंशाचा अर्थ सूर्यवंशीय राजांचा वंश असा साधारणपणे घेतला जातो, तो प्रा. माईणकरांच्या मते बरोबर नसून, 'वंश' याचा अर्थ 'वंशकाव्य' हा एक नवीन रचनाप्रकार असावा असे त्यांचे म्हणणे आहे. कालिदासापुढे बुद्धवंश, महावंश, दीपवंश अशी अनेक बौद्ध वंशकाव्ये होती. बुद्धही 'आदिच्चबन्धु' म्हणजे सूर्यवंशीय मानला जात असे. या बौद्ध वंशकाव्यातून सूर्यवंशी बुद्ध व त्याचे अनुयायी राजे यांच्या संन्यासाचे वर्णन केलेले असून त्यात निवृत्तिमार्गाची शिकवण होती. कालिदासाने 'वंशकाव्या'चा रचनाप्रकार घेतला खरा परंतु त्याच्या जीवनदृष्टीचे व प्रतिभेचे वैशिष्ट्य असे की त्याने आपल्या 'रघुवंश' या वंशकाव्यातून सूर्यवंशी राजांचे उदात्त नैतिक चरित्र रंगवून कर्मयोगाच्या प्रवृत्तिमार्गाचे संकीर्तन केले. जसा त्याने 'वंशकाव्य' हा रचनाप्रकार घेतला तसाच त्याच्या शैलीवरही बौद्ध रचनाशैलीचाही परिणाम झाला होता असे दिसून येते. 'अंगुत्तरनिकाय' या बौद्ध ग्रंथात मुंडराजाच्या विलापाचा एक भाग आहे. मुंडराजाची प्रियपत्नी भद्दा मरण पावते. मुंडराजाचे तिच्यावर इतके प्रेम आहे की, तो तिच्या देहाची उत्तरक्रियाही करू देत नाही, स्नान-विलेपन-भोजन करीत नाही इतका तो दुःखाने जड-बधिर बनून गेला आहे. त्याच्या दुःखात त्याला धीर देऊन त्याचे सांत्वन नारद नावाचे ऋषितुल्य पुरुष करतात. हा प्रसग व त्यातील युक्तिवाद यांचे प्रतिध्वनि कालिदासाच्या 'अजविलापा'त दिसून येतात. 'अजविलापा'तील वसिष्ठ ऋषि मुंडकथेतील नारदाप्रमाणेच कर्मगतीचा उल्लेख करतात. "पृथग्जना'प्रमाणे सामान्य माणसाप्रमाणे दुःखाच्या आहारी जाऊ नकोस, अविवेकी मनुष्याला प्रियनाश हे मोठे शल्य वाटते तर स्थिरधी विचारी मनुष्यास प्रियनाशाच्या रूपाने हृदयातले शल्य निघाले आहे असे वाटते" असा सदृश उपदेश दोन्ही ठिकाणी आढळतो. बौद्ध 'दीघनिकाय' या ग्रंथात सक्क—पन्ह नावाचे एक सुत्त आहे. त्यात पंचशिख नावाचा एक गंधर्वपुत्र हातात वीणा घेऊन भगवान् बुद्धासमोर काही गाथा म्हणत आहे असे वर्णन केले आहे. त्या गाथा 'धम्मूपसंहिता, कामूपसंहिता' होत असे म्हटले आहे. या गाथांतून पंचशिख आपली प्रिया सूरियवच्चसा हिला उद्देशून आपली विरह—व्यथा व मीलनाची तळमळ व्यक्त करीत आहे. 'मोक्ष' किंवा 'निर्वाणा'ची तळमळ हाही अर्थ व्यंग्यार्थ म्हणून त्या गाथांतून अभिप्रेत असेल. परंतु त्यांचा वाच्यार्थ विप्रलंभशृंगारपर आहे हे स्पष्ट दिसून येते. त्यात व्यक्त झालेल्या तळमळीवरून व वापरलेल्या उपमांवरून या गाथांतील काव्य—गुण उच्च प्रतीचा आहे असे वाटल्याशिवाय रहात नाही. "आजारी मनुष्याला जसे औषध, भुकेलेल्याला ज्याप्रमाणे अन्न, उन्हाने तापलेल्याला ज्याप्रमाणे पाणी त्याप्रमाणे

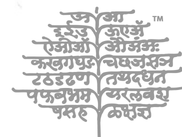




हे भद्रे, मला तू तृप्त कर " (आतुरस्सेव भेसज्जं, भोजनं च जिघच्छतो । परिनिब्बापय भद्दे जलन्तमिव वारिना ॥), अशा प्रकारे त्यात उपमांच्या द्वारे विरह-व्यथा व्यक्त झाली आहे. ' मेघदूत ' रचीत असताना कालिदासाला यासारख्या गाथांपासून स्फूर्ति मिळाली असणे शक्य वाटते. या गाथांत आढळून येणारे काही शब्द, उदाहरणार्थ ' कल्याणी ' ' वामोरू ' आणि स्वप्नात प्रियसखीची भेट होऊन आलिंगन लाधावे अशी आर्ततेची इच्छा 'मेघदूता'त देखील आढळून येतात. ' मेघदूता'तही विप्रलंभशृंगाराबरोबर भक्तीचाही जिव्हाळा आहे, म्हणून ' मेघदूत ' देखील पंचशिख-गाथाप्रमाणे ' कामूपसंहिता ' व ' धम्मूपसंहिता ' या पंक्तीत पडणोर काव्य म्हणता येईल. – बौद्ध वाङ्मया-मधील ' महापरिनिब्बानसुत्त ' या ग्रंथात जेथे बुद्धाचे निर्वाण होणार होते, अशा कुसिनारा नावाच्या नगरीचे जे वर्णन आढळून येते, ते कालिदासाने अलकेच्या केलेल्या वर्णनाशी जुळणारे आहे. त्या सुत्तातील वर्णन असे आहे : ' कुशावती ही राजधानी देवांच्या अळक-मन्दा नावाच्या राजधानीप्रमाणे आहे. अळकमन्दा ही जशी भरभराटलेली, सुकाळ असलेली, यक्षांनी भरलेली आहे तशीच कुशावती लोकांनी भरलेली व सुसमृद्ध आहे. ती हत्ती, अश्व, रथ, भेरी, मृदंग, वीणा, गीत, ताल यांच्या नादनिनादांनी भरून गेली आहे. तेथील वातावरण ' खा, प्या, उपभोग घ्या ' अशा आनंदाच्या आरोळ्यांनी गजबजून गेले आहे. " ' मेघदूता'त कालिदासाने केलेल्या अलकेच्या वर्णनात वरील वर्णनाचे प्रतिध्वनि ऐकायला येतात. त्यामुळे आपल्या ' अलके'-विषयीची कल्पना त्याला बौद्धांच्या ' अळकमन्दे '-विषयीच्या कल्पनेवरून सुचली असणे शक्य आहे. याच ' मेघदूता'च्या संदर्भात कालिदासाला यक्षपत्नीच्या शरीरसौष्ठवाबद्दलची कल्पना कशी सुचली असावी याचा उल्लेख करणे उचित होईल. शुंगांच्या काळात (इ. स. पूर्व १८५–१७३) बार्हुत (Barhut) येथील शिल्पकलेची व मूर्तिकलेची भव्य कामे झाली. तेथील मूर्तिकलेच्या पुतळ्यात, एका यक्षी सुदर्शनेचा तज्ज्ञांच्या मते एक उत्तम पुतळा आहे. त्या शिल्पकृतीत यक्षीच्या डाव्या मांडीवरून मोत्यांची माळ लोंबत आहे, असे दाखविले आहे. कालिदासासमोर यक्षपत्नीचे शब्दचित्र रंगविताना बार्हुत शिल्पकलेतील ही सुदर्शना यक्षी असावी असे वाटू लागते. ' मेघदूता'तही यक्षपत्नीच्या डाव्या मांडीवरील 'मुक्ताजाला'चा उल्लेख आलाच आहे. बार्हुत येथील शिल्प-मूर्तिकलेने आरंभापासूनच जिज्ञासु रसि-कांचे लक्ष वेधले असणार व ते 'कलावंतां'चे 'यात्रास्थान' झाले असले पाहिजे. कलारसिक कालिदासाने स्वतः जाऊन तेथील मूर्तिशिल्प पाहिले असणे स्वाभाविकच होय. त्या संस्काराचा ठसा त्याच्या वाङ्मयात पडला असल्यास आश्चर्य नाही.– ' मेघदूता 'त यक्षाला त्याच्या दुःखात सहानुभूति दाखविणाऱ्या ' स्थलीदेवतां'चा उल्लेख आहे. ह्या ' स्थलीदेवता 'ही कालिदासास बौद्ध वाङ्मया-तील वर्णनावरून सुचल्या असाव्यात. कारण 'महापरि-निब्बानसुत्त ' व इतर बौद्ध वाङ्मयात स्थलदेवतांचे उल्लेख अनेक वेळा येत असतात. एखाद्या स्थळी एखादी घटना घडून येत असता, त्या घटनेला सहानुभूति दाखवायला ' स्थलदेवता ' जमतात; बुद्धाच्या निर्वा-णाच्या वेळी या स्थलदेवता इतक्या जमल्या की उभे रहायलाही जागा राहिली नाही, असे वर्णन त्यातून आले आहे.

बौद्धांच्या निवृत्तिमार्गाला प्रत्युत्तर

कालिदासाने आपल्या ग्रंथांतून धर्मशास्त्राच्या, भगव-द्गीतेच्या व अर्थशास्त्राच्या कणखर कर्मयोगी प्रवृत्ति-मार्गाची जीवनदृष्टि मोठ्या हिरीरीने मांडून बौद्धांच्या संन्यासमार्गी निवृत्तिमार्गाला खणखणीत प्रत्युत्तर दिले आहे असा विचारप्रवर्तक मुद्दा प्रा. माईणकरांनी प्रभावी रीतीने मांडला आहे. बुद्ध हा निवृत्तिमार्गी संन्यासी; त्याचे निवृत्तीचे तत्त्वज्ञान अश्वघोषाने आपल्या काव्या-तून प्रतिपादिले. कालिदासाने हिंदुधर्मातील एक आद्य यति शिव घेऊन तो यति असला तरी त्या यतीच्या जीवनात प्रवृत्ति व निवृत्ति यांचा कसा मधुर समन्वय आहे, हे आपल्या ' कुमारसंभव ' काव्याच्या द्वारे दाखवून दिले. ज्या गुप्तकालात कालिदास वावरला तो काळही हिंदुधर्माच्या भरभराटीचा होता. शैव पंथाला ऊर्जितावस्था आलेली होती. नाण्यांवर, शिल्प-कृतींतून शंकराच्या जीवनातील नाना प्रसंग चित्रित केले जात होते. कालिदासाचा शिव 'बटु' व ' जटिल ' आहे. तसाच तो त्या काळच्या नाण्यावर चित्रित केलेला दिसून येतो. गिरिकंदरांतून रहाणारा शिव, ज्याला श्वेता-श्वतरोपनिषदातून ' गिरिशंत ' म्हटले आहे, तक्षिला





नाण्यावर काढलेला आहे. यौधेयांच्या नाण्यांवर स्कंदाची मूर्ति काढलेली आहे. 'मेघदूता'त कालिदासाने 'त्रिपुरविजयो गीयते किंनरीभिः' असे जे म्हटले आहे, ते त्या वेळी शिवपूजा किती लोकप्रिय होती त्याचे सूचक समजावयास हरकत नाही. याच शिवपूजक वातावरणात 'कुमारसंभव' रचले गेले. शंकर हा यति असला तरी तो प्रवृत्तिमार्गी आहे. प्रेम, विवाह, अपत्य यांचे मूल्य तो मानतो. तो नृत्य, नाट्य या कलांचा प्रवर्तक आहे. उमा-शिव साक्षात् प्रकृति-पुरुष असून वाक् व अर्थ यांच्याप्रमाणे अन्योन्यसंबद्ध आहेत, असे कालिदासाने दाखविले आहे. 'कुमारसंभवा'च्या ६ व्या सर्गात "विदितं वो यथा स्वार्थो न मे काश्चित्प्रवृत्तयः" असे तत्त्वज्ञान शंकराच्या तोंडी घातले आहे. ते गीतेतील कृष्णाच्या कर्मयोगी तत्त्वज्ञानाची आठवण करून देणारे आहे. अलकेच्या यक्षांचे सुखमय जीवन शंकराच्या पवित्र पाखरेखाली व्यतीत होत आहे, असे दाखविले आहे. आत्यंतिक भोग व आत्यंतिक त्याग दोन्हीही त्याज्य होत. भोग व त्याग किंवा अनासक्ति यांचा मेळ घालण्यात जीवनाचे सारे स्वारस्य आहे, अशी कालिदासाची जीवनदृष्टि त्याच्या ग्रंथांतून व विशेषतः त्याने जे शिवजीवन वर्णिले आहे त्यावरून दिसून येते. मानवाचे जीवन हे अत्यंत मोलाचे व अर्थपूर्ण होय, व त्या दृष्टीने ते अर्थपूर्ण रीतीने जगले पाहिजे असा त्याचा कटाक्ष होता. मानवजीवन, निसर्ग, कला, संस्कृति यांविषयी त्याचा असा आनंदपूर्ण प्रवृत्तिपर दृष्टिकोण होता व तो त्याच्या वाङ्मयातून उज्ज्वलपणे प्रतीत होतो.

कालिदासाचे कलातंत्र

कालिदासाच्या कलाविषयक तंत्राचा प्रा. माईणकरांनी एका स्वतंत्र प्रकरणात ऊहापोह केला असून, ते तंत्र कसकसे प्रगत होत गेले व त्याच्या शेवटच्या उत्कृष्ट ग्रंथातून त किती सहज व कलावस्तूशी एकजीव होऊन त्याचे कसे रसायन साधले आहे ह्याचे ही त्यांनी दिग्दर्शन केले आहे. महाकाव्य याचा खरा अर्थ महान् काव्यगुणाने नटलेले काव्य अशी जी अग्निपुराणाने सुचविलेली महाकाव्याची व्याख्या ('सर्वरीतिरसैः स्पृष्टं पुष्टं गुणविभूषणैः । अत एव महाकाव्यं तत्कर्ता च महाकविः ।') ती फक्त कालिदासाच्या काव्यांनाच यथार्थतेने लागू पडते. कालिदासानंतर कृत्रिम महाकाव्ये होऊ लागली. महाकाव्यात उद्यानक्रीडा, ऋतु, सूर्योदय, विवाह इत्यादींची वर्णने आलीच पाहिजेत अशा साचेबंद व्याख्या पुढे अलंकारशास्त्रज्ञ करू लागले. माघ आदींच्या महाकाव्याशी तुलना केली असता, महाकाव्यातील अंगभूत गोष्टी कालिदासाच्या काव्यात कृत्रिम न वाटता कशा एकजीव झाल्या आहत ह दिसून येईल. कालिदासाच्या 'मेघदूता'चे पारंपरिक टीकाकारांनी – कोणी 'खंडकाव्य', कोणी 'केलिकाव्य' तर कोणी 'महाकाव्य' – असे जे भिन्नभिन्न वर्गीकरण करण्याचा प्रयत्न केला, त्यातून तो कोणत्याही साच्यात न सामावला जाणारा, एक स्वतंत्रच काव्यप्रकार आहे ह स्पष्ट होते. – प्राचीन साहित्यशास्त्रज्ञांनी नाटकातील संविधानकामधील अनेक पोषक घटना व गोष्टी यांची विविध रचना आणि निरनिराळ्या भावनांचे चित्रण नाटकातील ज्या स्थळांतून व विभागातून व्यक्त होते त्यास 'संधि' किंवा 'संध्यंगे' असे नाव दिले आहे. अशी संध्यंगे ६० वर आहेत. कालिदासाच्या नाटकांतून अशी संध्यंगे कसकशी दिसून येतात, याचे कोष्टकवार वर्गीकरण प्रा. माईणकर यांनी दिले आह. त्यातून त्या संध्यंगांची जास्तीत जास्त संख्या उत्तरोत्तर कृतीतून विशेषतः 'शाकुन्तला' तून दृष्टीस पडते. कालिदासाच्या कलेची परमावधि म्हणून शाकुन्तलाची गणना होते, अशा या अभिजात कलाकृतीत जात्याच स्फुरलेली, संविधानकवस्तूशी एकजीव झालेली ही विविध अंगे शास्त्रकारांनी 'संध्यंगे' म्हणून शास्त्रीय परिभाषेत मांडली. जातिवंत कलावंतांचे जे सहज उन्मेष तच पुढे शास्त्रीय परिभाषेत 'भूषणे' म्हणून संबोधिली जातात. 'यास्त्वेषां स्वैरकथाः तान्येव भवन्ति शास्त्राणि ।'याचे हे एक उदाहरण होय. उपमा व अर्थान्तरन्यास हे कालिदासाचे विशेष आवडते अलंकार. कालिदासाचा अर्थान्तरन्यास म्हणजे केवळ अलंकार नसून त्यातून त्याची जीवनदृष्टि व्यक्त होते. त्याचे अर्थान्तरन्यास म्हणजे गंभीर जीवनावरील भाष्यरूप अर्थपूर्ण वचनेच होत. हे दोन अलंकार कालिदासाने आपल्या ग्रथांतून किती वेळा वापरले आहेत याचीही कोष्टकवार माहिती माईणकरांनी दिली आहे. अर्थान्तरन्यासांचा 'ऋतुसंहारा'त अभाव आहे पण पुढे त्यांचे प्रमाण वाढते आहे. हे अर्थात् कालिदासाच्या जीवनदृष्टीच्या विकासाचे द्योतक होय. सर्वात उपमांचा सुकाळ 'रघुवंश 'त आहे, त्यावर 'उपमा कालिदासस्य' 'क इह





रघुकारे न रमते।' हा प्राचीन पंडितांचा कौल आधारलेला असावा. सुंदर अनुप्रासाच्या बाबतीत कालिदासाचा हातखंडा आहे. आधीच्या ग्रंथांतून त्याने योजिलेले अनुप्रास काही वेळा कृतिम वाटतात पण 'मेघदूत' व 'शाकुन्तला'त अनुप्रास इतके सहज बनून गेले आहे की त्या अनुप्रासाचा कलध्वनि त्या त्या ओळीतील भावनेशी मिसळून त्यात एकजीव होऊन जातो. 'शाकुन्तला'वरील आपल्या टीकेत राघवभट्टाने याची अनेक उदाहरणे दिली आहेत. त्यांपैकी काही माईणकरांनी उद्‌धृत केली आहेत. नादमधुर अनुप्रासाच्या योगाने शब्दांची जी 'परस्परमैत्री' साधते (पदानां परस्परमैत्री शय्या) हिला साहित्यशास्त्रीय परिभाषेत 'शय्या' असे नांव आहे. (उदाहरणार्थ– 'शरीरलुलिता शय्या शिलायाम् इयम्' शाकुन्तल). 'शय्या' हे उत्कृष्ट भाषाशैलीचे सुंदर लक्षण होय व ते संपूर्ण 'मेघदूत' व 'शाकुन्तला'त ओळीओळीतून प्रतीत होते.

कालिदासविषयक साहित्यात मोलाची भर

प्रा. माईणकर यांच्या ग्रंथातील महत्त्वाच्या मुद्यांचा वर परिचय करून दिला आहे. त्यांतील त्यांच्या मतासंबंधी व अनुमानासंबंधी वाचकांची एकवाक्यता होईल असे नाही. किंबहुना त्यांचीही तशी अपेक्षा नसावी. कालिदासविषयक संशोधनाची जी आज परिस्थिति आहे तीत संशोधकांची पुष्कळशी विधाने व अनुमाने अंदाज असतात, व्यक्तिसापेक्ष असतात. निर्णायक पुराव्याच्या अभावी साहजिकच त्यात निश्चितता असू शकत नाही. याची प्रा. माईणकर यांना जाणीव असून, तसे त्यांनी म्हटलेही आहे 'सांख्यकारिकां'चा कर्ता ईश्वरकृष्ण आणि कालिदास हे एक होत हे मत त्यांनी भरपूर युक्तिवादानिशी मांडले आहे. पण हे मत सर्वांना पटेलच असे नाही. घनश्याम आणि स्वप्नेश्वर यांची विधाने हाच त्याबाबत मुख्य आधार आहे. त्या आधारांना पोषक म्हणून त्यांनी 'सांख्यकारिके'-तील उत्तरभागातील काव्यमय शैली व काही सदृश शब्द यांचे कालिदासाच्या एतद् ग्रंथकर्तृत्वाचे सूचक प्रमाण म्हणून विवरण केले आहे. पण हे दाखविलेले सादृश्य इतके तांत्रिक व वरवरचे वाटते की कालिदास 'सांख्यकारिका'चा कर्ता असेल हे मत पटत नाही. तसेच पंचशिखाच्या गाथा आपल्या परीने कितीही काव्यगुणसंपन्न असल्या तरी त्यात 'मेघदूत'-काराला स्फूर्ति देण्याचे सामर्थ्य आहे हे म्हणणे प्रत्ययोत्पादक वाटत नाही. प्रा. माईणकरांच्या विवेचनात असे अन्यही काही मतभेदाचे मुद्दे असू शकतील आणि अगदी वस्तुनिष्ठ प्रमाणांच्या अभावी असे (subjective, व्यक्ति सापेक्ष) मतभेद असणेही अपरिहार्य आहे. परंतु असे मतभेद माईणकरांच्या ग्रंथातील विचारप्रवर्तक सामर्थ्याचे निदर्शकच होत, असे म्हटले पाहिजे. कालिदास-संबद्ध असे जे जे महत्त्वाचे उल्लेख व विचार उपलब्ध आहेत ते एकत्र आणून त्यांनी त्याचा जो सखोल परामर्श घेतला आहे त्यामुळे त्यांच्या ग्रंथाला अपूर्व असे वैशिष्ट्य प्राप्त झाले आहे. त्यांच्या या ग्रंथाने कालिदासविषयक अध्ययनाला व विचाराला एक जो अद्ययावत् भरघोस एकसूत्रपणा आणून दिला आहे तो अपूर्व असून अभिनन्दनीय आहे. कालिदासाच्या कलेचा, व्यक्तित्वाचा, जीवनदृष्टीचा विकास त्याच्या ग्रंथांतून उलगडून दाखविताना व त्याच्या ग्रंथांतील सौन्दर्यस्थळांची खुमारी विशद करून सांगताना माईणकरांची शैली विलक्षण रसाळ बनली आहे. त्यांच्यां या रसाळ ग्रंथामुळे कालिदासविषयक रसग्रहणसाहित्यांतही अत्यंत मोलाची भर पडली आहे, यांत शंका नाहीं.





वाचकांचा-पत्रव्यवहार —

माझ्या लेखावरील टीकेला उत्तर

'नवभारत'च्या जूनच्या अंकातली श्री. वऱ्हाडपांडे यांची माझ्यावरील टीका वाचली. माझे वाक्य असे– 'एका क्षणानंतर येणारा लगेच दुसरा क्षण कोणता असले प्रश्न बौद्ध मतात असंबद्ध ठरतात'. यावर श्री. वऱ्हाडपांडे विचारतात "मग 'यत्रोत्पन्नस्तत्रैव द्वितीय क्षणे धर्मो विनश्यति' या वसुबंधूच्या विधानाची वाट काय ?"

एका क्षणानंतर दुसरा क्षण येणे असा क्रम सतत चालू राहिला तरी सगळेच क्षण 'स्वलक्षण' असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये पहिला, दुसरा, इत्यादि वर्गीकरणे करता येत नाहीत. तरीपण व्यवहाराच्या सोयीसाठी असले वर्गीकरण केल्याने काही बिघडत नाही. म्हणून 'द्वितीय क्षणे' याचा अर्थ दुसरा समजला जाणारा, पण पहिला क्षण नष्ट झाल्यानंतर उत्पन्न होणारा क्षण असा घेतला पाहिजे

दुसरे माझे वाक्य असे आहे– "जो क्षण अनुक्रमाने कोणताही ठरू शकतो त्याला पहिल्याच्या नंतरचा कसे समजावे ?" यावर श्री. वऱ्हाडपांडे म्हणतात, '१·५ ही संख्या एकानंतरची कितवी हे सांगता न आले तरी ती एकानंतरची आहे. याबद्दल कुणालाही शंका नाही·

यात शब्दच्छल आहे. व्यवहारात 'नंतर' शब्दाचा प्रयोग व्यवधानाचे प्रमाण माहीत असल्याशिवाय किंवा त्याची शक्यता असल्याशिवाय केला जात नाही म्हणून १·५ ही संख्या एका नंतरची आहे हे एकानंतर काही आकडे मोजून १·५ या आकड्यापर्यंत आल्यावरच कळते. याचा अर्थ असा की १ व १·५ या दोघांवरच १·५ ही संख्या १ नंतरची आहे असे कळून येते. आता हे अंतर २, ४, ६, ८, १०. . . . . . अशा अनेक भागात वाटता येऊ शकते. यावरून हे अंतर ठराविक नसून अनंत आहे असा गैरसमज होऊ शकतो. पण बारकाईने पाहिल्यास असे दिसून येईल की अंतर ठराविक मानल्याशिवाय ते दोन अंकांमधले आहे असे मानता येणार नाही व तसे (दोन अंकामधले आहे असे) न मानल्यास दुसरा अंक पहिल्याच्या नंतरचा आहे असेही मानता येत नाही, म्हणजे अगोदर एकावरून काही मोजके अंक मोजून १·५ पर्यंत मोजले पाहिजे. त्यानंतरच या दोन अंकांमधील अंतराच्या वाटेल तशा वाटणीचा प्रश्न उद्भवू शकतो· पण एकदा अंतर ठराविक स्वरूपाचे असे मानल्यास ते अनंत विभागात विभक्त होऊ शकते असे म्हणणे व्याघाती ठरते.

अगोदर वर वर्णिल्याप्रमाणे एका अन्तराच्या दोन मर्यादा ठरवून टाकावयाच्या व मग या अन्तराचे वाटेल तसे भाग पाडीत बसावयाचे, असे हे भाग पाडित राहिले तरी ते सगळेचे-सगळे या ठराविक अन्तरात समाविष्ट आहेत – म्हणजे अनन्त सान्त आहे – असा जो गैरसमज अनेकांना होतो त्याची कारणे आहेत. एक कारण असे की भूमितिश्रेढीच्या बेरजेची कल्पना अनन्ताच्या सान्ततेच्या व्याघाती कल्पनेवर आधारलेली आहे. उदा० $१ + \frac{१}{२} + \frac{१}{४} + \frac{१}{८} \ldots\ldots + \infty$ या श्रेढीची बेरीज खालील प्रमाणे केली जाते.

$$\text{बे.} = १ + \frac{१}{२} + \frac{१}{४} + \ldots\ldots + \infty$$
$$\frac{१}{२}\,\text{बे.} = \frac{१}{२} + \frac{१}{४} + \frac{१}{८} + \ldots\ldots + \infty$$
$$\frac{१}{२}\,\text{बे.} = १$$
$$\therefore \text{बे.} = २$$

या प्रक्रियेत एका अनन्तातून दुसरे अनन्त वजा जाऊ शकते हे गृहीत धरले आहे. पण अनन्ताच्या कल्पनेशी ही गोष्ट अगदी विसंगत आहे.

यावर असे म्हणता येईल की २ ही बेरीज नसून वरील श्रेढीची ती अंतिम मर्यादा आहे. याचा अर्थ असा की या श्रेढीतील एक ही संख्या २ पेक्षा अधिक असू शकत नाही. पण अशा तऱ्हेने ही गोष्ट या श्रेढीच्या परिभाषेतच नकळत आपण समाविष्ट केलेली असते. प्रत्यक्ष एकेक अंक पाहून हे वैशिष्ट्य आपण ठरवीत नसतो. म्हणजे प्रथम आनुभविक अशा सान्त अन्तरापासून सुरवात करावयाची. मग या अन्तराची चुकीची अनन्त विभागणी करावयाची आणि कोणी जर विचारले की ही विभागणी या अन्तराची कशी तर त्यावर उत्तर द्यावयाचे की हे अन्तर पूर्वीपासूनच सान्त ठरलेले आहे !

यावर आधुनिक गणिती तत्त्वज्ञ म्हणतात की मर्यादा (limit) वर्गाहून (class) वेगळे असे काही नाही. म्हणून वर्गघटक सर्व वस्तू प्रत्यक्ष समोर असल्याच पाहिजेत असा आग्रह धरणे बरोबर नाही. उदा. माणूस हा एक वर्ग असून त्यात सव माणसे अन्तर्भूत आहेत. पण त्यावरून भविष्य काळातला माणूस आजच उत्पन्न झाला पाहिजे असे कोणी समजत नाही.

ही कल्पनाही चुकीची आहे. माणूस हा एक वर्ग आहे या कथनाचा एवढाच अर्थ होतो की सर्व माणसांना लागू पडणारी काही वैशिष्ट्ये आहेत. त्याचप्रमाणे '२ ही वरील श्रेढीची मर्यादा आहे' या कथनाचा अर्थ घेतला तर या श्रेढीतील प्रत्येक संख्या २ च्या बरोबर समजावी लागेल. पण या श्रेढीत वस्तुतः अशी एकही संख्या नाही की जी स्वतः किंवा जिथपर्यंतची या श्रेढीची बेरीच दोन बरोबर ठरू शकेल. शिवाय माणूस या वर्गाचे ज्याप्रमाणे केवळ काल्पनिकच अस्तित्व समजले जाते त्याचप्रमाणे मर्यादेचेही अस्तित्व काल्पनिकच समजले तर २ या संख्येला प्रत्यक्ष अस्तित्व आहे असे म्हणता येणार नाही. थोडक्यात सांगायचे म्हणजे प्रत्यक्ष सान्त व बौद्धिक अनन्त या दोघांची गल्लत केल्यामुळे वरील गोंधळ उत्पन्न झाला आहे.

तिसरा आक्षेपार्ह ठरवला गेलेला माझा वाक्यखंड 'दोन संख्यांच्या सातत्याचा प्रश्न' हा आहे. श्री. वऱ्हाडपांडे म्हणतात की, 'सातत्य हा एक किंवा दोन संख्यांचा गुणधर्म नसून तो संख्यांच्या मालिकेचा गुणधर्म आहे.' पण माझ्या कथनातून सातत्य हा एकेका संख्येचा गुणधर्म आहे. हा अर्थ कसा काय निघतो? 'सातत्य' हा सापेक्ष धर्म असून तो एकेका संख्येत स्वतंत्रपणे राहू शकत नाही हे लक्षण अडाणी माणूस देखील सांगू शकतो. पण एका संख्येशी दुसरी संख्या सातत्ययुक्त नसली तर संख्यांची मालिका तरी कशी उत्पन्न होईल?

शेवटी रसेलच्या युक्तिवादासंबंधी मी जे लिहिले आहे त्याचे थोडे स्पष्टीकरण करतो. रसेलचा प्रस्तुत विषयाशी संबद्ध परिच्छेद असा आहे.

"If we measure by distances, not stretches, the distance dy must be fixed when y is given, and the distance dx when x is given. <u>Now if x = 1, y = 1, dy/dx = 2;</u> but since x and y are the same number, dx and dy must be equal, since each is the distance to the next number: therefore dy/dx = 1, which is absurd. (Principles of Mathematics p. 343).

या परिच्छेदातील रेखांकित वाक्याशी वाचकांनी श्री. वऱ्हाडपांडे यांचे 'य = क्ष = १ हे समीकरण रसेलच्या युक्तिवादात नाही' हे विधान पडताळून पहावे. रसेलचे म्हणणे असे आहे की दोन संख्यां मधील अंतर जर अनन्त (compact) नसेल तर त्यांच्यातील चलन हे सारखेच असणार त्या चलनांचा अनुपात एकच ठरेल. पण चलन कलनाच्या पद्धतीने हा अनुपात (जर क्ष = य = १ हे समीकरण मान्य केले तर) दोन ठरतो. या युक्तिवादावर मागे मी काही आक्षेप घेतले होते. पहिला आक्षेप असा की संख्यांमधील सातत्य य= क्ष[२] किंवा इतर अशा प्रकारच्या कोणत्याही समीकरणाच्या द्वारे प्रस्थापित करता येत नाही. याचे कारण असे की कोणत्याही संख्ये- (१·५ सारखी) चे मूल्य निश्चित असेच असते पण वरील समीकरण (Function) हे परिवर्तमान संख्येचेच द्योतक आहे. तसे ते नसेल तर त्याचा चलन कलनात विचार करता येणार नाही. दुसरा आक्षेप असा की 'य= क्ष= १' हे गृहीत धरल्यास य व क्ष यांमधील अन्तर अनन्त आहे हे कसे काय ठरणार (कारण यांमध्ये अन्तरच आता रहात नाही)? शिवाय 'य' व 'क्ष' आता स्थिरांक झाल्यामुळ यांचा चलनानुपात शून्य होतो, तो दोन कधीच होणार नाही.

तिसरा आक्षेप असा की य ही क्षची विशिष्ट प्रकारे अनुवर्ती संख्या (Function) आहे. याचा अर्थ असा होत नाही की 'क्ष' ने एकानंतर एक सगळी (एक ही मधले मूल्य न सोडता) मूल्ये ग्रहण केली की 'य' ने हे सगळी मूल्ये ग्रहण केलीच पाहिजेत. तशा परिस्थितीत वरील समीकरण य = क्ष[२] असे न राहता य = क्ष असे होऊन जाईल.

आता माझ्या वरील कथनावर श्री. वऱ्हाडपांडे यांचा प्रतिवाद पहा, ते म्हणतात 'पण क्षचे मूल्य १

धरल्यानेच फक्त व्याघात निर्माण होतो असे नाही. क्ष = २ धरले तरी य = ४ असे सिद्ध होते व $\frac{\text{मय}}{\text{मक्ष}}$ = ४=१ असा वदतो व्याघात गुदरतो ' यावर हे सांगण्याचे कारण नाही की क्षचे कोणतेही विशिष्ट मूल्य घेण्याबद्दल माझा आक्षेप नाही. माझे वरील स्पष्टीकरण लक्षात घेतल्यास रसेलचा सगळाच युक्तिवाद कसा चुकीचा आहे हे आपोआप दिसून पडेल.

— नारायणशास्त्री द्रविड

न्यूहेवन,
यू. एस्. ए.
६ ऑगस्ट १९६२

स. न. वि. वि.

गेल्या महिन्यात एक चमत्कार आकाशात घडला. अमेरिकन् टेलिफोन कंपनीने बोलकातारा आकाशात पाठवला. दर अडीच तासांनी २५ मिनिटे उत्तर अमेरिका व युरोपमध्ये तो भ्रमण करतो व समुद्रापार चित्रे व आवाज पाठवतो. त्यातील यांत्रिक कारागिरी थक्क करणारी आहे. टेलिव्हिजन – प्रेषकारून पाठवलेले चित्र १०० मैलाच्यावर दिसत नाही. टी. व्ही. प्रेषकाची माळका करून लॉसएंजलीसचे चित्र न्यूयार्कला येते. आता एकदम नवी कलाटणी या बोलक्या ताऱ्यामुळे दूर-प्रेषक पद्धतीला मिळाली. आता अमेरिकेहून चित्र व आवाजाचे संदेश बोलक्या ताऱ्याकडे व त्याकडून युरोपकडे जाऊ लागले. तज्ज्ञांना यात तांत्रिक क्रांति स्पष्ट दिसते. मला मात्र माझ्या घरात पॅरिसमध्ये गाणारा ट्रकड्रायव्हरच्या शरीरात बुलबुलाचा गळा असलेला फ्रेंच नट इव्ह मोन्टां २५ मिनिटे तात्काळ लख्ख दिसतो याचा आनंद मुग्ध करतो. आणखी असे तीस चाळीस तारे पाठवल्यास युरोप व अमेरिका एकमेकांच्या दर्शनश्रवणालिंगनात अखंड पडतील. किंबहुना सगळे जग टेलस्टारच्या मधुर मिठीत पडायला आता फार काळ नको. अमेरिकेच्या छोट्या रॉकेटस्च्या दोषातून तार्किकपणे घडलेल्या सूक्ष्म यांत्रिकीकरणाचे टेलस्टार हे पुष्प आहे. हा यांकी आता ' Yankee go home ' म्हणून घरी परतणार नाही. चंद्रावर जाण्याची तयारी जोरात चालू आहे. ५० अब्ज डॉलर येत्या दहा वर्षात खर्ची पडल्यास तिजोरीच्या हपिसरला आश्चर्य वाटणार नाही. लोणी, बंदूक व चंद्रप्रवास झेपणारे अमेरिका हे एकच राष्ट्र ठरल्यास आश्चर्य वाटावयास नको.

थालिओमाइड औषधाने घडवलेला हाहाःकार युरोप अमेरिकेत गेले पंधरा दिवस कल्लोळ माजवत आहे. गर्भार्शी बायकांना पहिल्या तीन महिन्यातील त्रासावर उपयोगी पडते म्हणून हे औषध जर्मनी-इंग्लंडमध्ये प्रचारात आले. थोड्याच काळात ४००० मुले हात नसलेली व व्याधिग्रस्त जन्माला आली. ती पोरे किती गोंडस दिसतात, पण हात नाहीत. अमेरिकेत मात्र अजून अशी केस नाही. पण अरिओनांतल्या सौ. फिंकबिन् बाईंनी जर्मनीतून प्रवास करून आलेल्या आपल्या नवऱ्याने आणलेले हे औषध वापरले. वर्तमानपत्रे वाचून धक्का बसलेली अडीच महिन्याची गर्भार फिंकबेनबाई स्वीडनला ॲबॉर्शनसाठी (गर्भपातनार्थ) नुकतीच रवाना झाली. या देशात ॲबॉर्शनचा (गर्भपाताचा) कायदा फार खडतर आहे. या देशी थालिओमाईडचा प्रसार का झाला नाही याचे आश्चर्य लोकांना वाटते. या देशात अन्नऔषधखाते औषधांची परवानगी डोळ्यात तेल घालून जरी देत असली तरी कायद्यातल्या पळवाटा व औषध-कारखानदारांची भुलावण व दबाव या कारणांनी अयोग्य औषधाचा प्रसार क्वचित् होऊ शकतो. अन्नऔषधखात्यात काम करणाऱ्या स्त्री डॉक्टर केल्सी यांनी औषधकारखानदारांच्या दबावाला न जुमानता थालिओमाईड नामंजूर केले व या देशाच्या लोकांवर उपकार केला. राष्ट्राध्यक्ष केनडींनी केल्सीबाईंना या देशातील नागरी कर्तब-

अनुक्रमणिका





गारीसाठी ठेवलेले सर्वोच्च पदक देण्याचे जाहीर केले.

काल या देशी एक खळबळजनक मृत्यु घडला. दुनियामहशूर नटी मेरिलिन मन्रोने हॉलिवुडमध्ये झोपेच्या गोळ्या खाऊन जीव दिला. विसाव्या शतकातील तिलोत्तमा मेरिलिन् भर तारुण्यात छतिसाव्या वर्षी मातीमोल झाली. आज सगळी वर्तमानपत्रे मेरिलिन्च्या मृत्यूने निनादत आहेत. रशियाच्या इझवेस्तियाने कॅपिटॅलिझमचा बळी असा तिचा अग्रलेखात उल्लेख केला. न्यूयॉर्क टाइम्सच्या अग्रलेखात देखील ती नोंदली गेली. मेरिलिनचे नाव माहिती नाही असा शरीरी तरुण वा वृद्ध विरळा. सोनेरी. केसाची गुलाबी ओठाची मेरिलिन् ३७" – २३" – ३७" बांध्याची रति होती. डोळे समुद्रासारखे कबरे निळे विशाल होते. एका बोल-पटात मी तिला पाहिली होती. तिच्या चालीतून वेदना न घडलेला माणूस नाही. तिच्या बालचेह–ऱ्याच्या बोलानी मूर्ख बनलेली कित्येक माणसे ! तिची कला साधी होती पण आपण कलाकार व्हावे असे तिला मधूनमधून वाटे. आंघोळ करताना तिची गुबगुबीत उघडी ओली सुरेख तनु पाहताना कोण्या माणसाला ती कलावान् नाही याची खंत होईल.

मेरिलिन् बेकायदेशीर मूल होती. आईकडूनचे आजी व आजोबा वेड्याच्या इस्पितळात असत. काकांनी आत्महत्या केली. आई सुद्धा काही काळ वेड्याच्या इस्पितळात वारी करीत होती. मेरिलिन् अनाथाश्रमात वाढली. बाराव्या वर्षी तिला ज्या घरात वागवली गेली त्या घरात बाहुलीच्या ऐवजी व्हिस्कीच्या रिकाम्या बाटल्यांशी ती रमे. १६ व्या वर्षी तिचे पहिले अभागी लग्न एका विमानकार-खान्यातील कामगाराशी झाले, ते लवकरच फिसकटले. तो कामगार आज हॉलिवुडमध्ये पोलीस आहे. दुसरे लग्न न्यूयॉर्कच्या प्रसिद्ध क्रीडापटूशी व तिसरे पुलिट्-झर पारितोषिक विजेता विख्यात नाटकार आर्थर मिलर बरोबर झाले. दोनदा अवेळी मुले झाली व ती गेली. मिलरशी झालेले लग्न मोडल्यानंतर ती मधून-मधून मानसोपचारासाठी इस्पितळात जाई. १९५० ते १९६१ पर्यंतच्या सिनेमासंसारात तिने १०० कोट रुपमे मिळविले. वयाच्या १६ व्या वर्षी पहिल्या आत्महत्येच्या प्रयत्नानंतर काल २० वर्षांनंतर ती आत्मघातात यशस्वी झाली. १६ व्या वर्षीचे तिचे स्वप्न विलक्षण आहे. "मी चर्चमध्ये नग्न उभी आहे. लोक माझ्या पायाशी पडले आहेत. पण कोणाच्याही अंगावर पाय न देता हळूच मी पुढे चालत आहे." कॉरोनेरच्या कोर्टात तिच्या प्रेताची मागणी करायला अजून कोणी आले नाही. तुम्ही म्हणाल तू या पत्रात येवढी मोठी जागा एका नटीसाठी का वापरलीस ? मला त्याचे उत्तर नाही. महान् बुद्धि, अचाट शक्ति व अलौकिक सौंदर्य यांचे माणसाला कौतुक वाटते, त्या कौतुकानेच कदाचित् मेरिलिनचे वर्णन माझ्याकडून घडले असावे.

रशियाने कालपासून अणुचाचण्या सुरू केल्या. पहिलाच बॅाँब ४० मेगाटन धडाक्याचा. हत्यार सापडले व माणूस "चिरंजीव" झाला. आता हत्याराच्या त्यागाची कल्पना त्याला शिवू शकत नाही. हत्याराने विजय मिळाला नाही तरी संरक्षण करता येते ही त्याची श्रद्धा अढळ आहे. पण अणुहत्याराने मिळणारे संरक्षण म्हणजे मत्स्याचा मृगजळातील संसार.

आपला

मधु






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई